

دكتور

محمد صالح محمد السيد

استاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة المنيا

أبو جعفر الإسكافي

وآراؤه الكلامية والفلسفية

الناشر

دار فباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدالله غريب

أبو جعفر الإسكافي وآراؤه
الكلامية والفلسفية

الكتاب : أبو جعفر الإسكافي وآراؤه

الكلامية والفلسفية

المؤلف : دكتور محمد صالح محمد السيد

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار تباء للطباعة والنشر والتوزيع

عجده غويج

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت : ، ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣

فاكس : ٢٤٠١٧٤٤

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت : ٣٦٢٧٢٧ / ١٥ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

رقم الإيداع : ٩٨/١٣٨٣٤

الترقيم الدولي : I S B N

977 - 303 - 052 - 0

المحتويات

| | |
|-----|---|
| ٧ | مقدمة |
| ١٧ | الفصل الأول: حياته ومصنفاته |
| ١٩ | ١ - اسمه ولقبه وكنيته |
| ٢٤ | ٢ - نشأته |
| ٢٦ | ٣ - تلمذته على بن حرب |
| ٢٩ | ٤ - معاصروه من المعتزلة |
| ٣٢ | ٥ - منزلته |
| ٣٦ | ٦ - مصنفاته |
| ٤٧ | الفصل الثاني: التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره |
| ٤٩ | تمهيد |
| ٥٢ | أولاً: التيارات المخالفة للإسلام |
| ٦٠ | ثانياً: التيار الباطني وأخطاره على العقيدة الإسلامية |
| ٨٠ | ثالثاً: الفرق السياسية |
| ١٠٣ | الفصل الثالث: الآراء الكلامية والفلسفية |
| ١٠٥ | ١ - تمهيد |
| ١٠٩ | ٢ - الجانب الأول: الإلهيات |
| ١٤١ | ٣ - الجانب الثاني: الطبيعيات |
| ١٥٦ | ٤ - الجانب الثالث: السياسة |
| ٢٠٣ | المراجع |

مقدمة

أود أن أشير في هذه المقدمة إلى إحدى القضايا المهمة في تاريخ الفكر الكلامي وهي ضرورة إعادة صياغة بعض مسائله، والتي تتسم بالغموض أحياناً، والمغالطات أحياناً أخرى، ذلك لأن الخصومات الكلامية والفقهية والسياسية قد لعبت دوراً هاماً في معالجة تلك المسائل وصياغتها على نحو ما هي عليه الآن.

ومن أهم هذه المسائل، مسألة البدايات الأولى للفكر الكلامي، فمازلنا برغم كثرة الدراسات التي بين أيدينا، لا نستطيع أن نقطع برأى نهائى في كيفية ظهور الفرق الكلامية، وبواكيرها الأولى فما زالت نشأة المذهب الأشعرى - مثلاً - والظروف التي دفعت بمؤسسه إلى الانقلاب على المعتزلة محل بحث ومازلنا بحاجة إلى بذل مزيد من الجهد للكشف عن الأسباب الحقيقية لنشأة هذه المدرسة والتي تعد من أكبر مدارس علم الكلام^(١) وكذلك نشأة الشيعة وبداياتها الأولى،

(١) هل يمكن القول بأن إنقلاب الأشعرى راجع إلى رؤيه رآها في منامه ترآى له فيها الرسول (ﷺ) يطالبه بترك ما هو عليه من آراء المعتزلة والرجوع إلى السنة الصحيحة وكان المعتزلة خارجه عن السنة الصحيحة !! أو إلى مناظرات دارت بينه وبين أستاذه، أو إلى العصر الذى ظهرت فيه الأشعرية والذى كانت تسوده حاجة ملحه إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة، وليس أدل على ذلك من ظهور مؤسسين لثلاثة مدارس متعاصرة اتفقت فى المنهج الذى توسط بين النقل والعقل وتقاربت فى آرائها الكلامية وهم الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) فى العراق، وأبو جعفر الطحاوى (ت ٣٣١ هـ) فى مصر، وأبو منصور المائريدى (٢٣٢ هـ) فى سمرقند وما وراء النهر انظر فى ذلك كله: ابن عساكر: تبیین كذب المقتري فيما نسب إلى أبى الحسن =

والتي تراوحت فى تاريخ الشيعة العقدى إلى نصف قرن، من تاريخ وفاة النبى ﷺ إلى استشهد الحسين (عليه السلام) أى من عام ١١هـ إلى عام ٦١ هـ^(١).

=الأشعرى، دمشق، ١٣٤٧هـ ص ٣٨ وما بعدها. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، ١٢٩٩هـ ج ٢، ص ٤٤٦ وغير ذلك من المصادر.

(١) انظر محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، بيروت ١٣٨٢م = ١٤٠٣هـ الطبعة الرابعة. ص ٤٤، يرى أن التشيع ظهر جنباً إلى جنب مع الاسلام، انظر: محمد الحسين المظفرى: الشيعة والامامة، النجف ١٩٥١، ص ٥، ٦ وفيه يرى المظفرى أن الشيعة ظهرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) وانظر أحمد أمين: ضحى الاسلام، القاهرة ١٩٦٢م ج ٣ ص ٢٠٩ وفيه يرى أحمد أمين أن الشيعة لم تظهر إلا فى أواخر عهد عثمان (رضي الله عنه) وهناك من يرى أن الشيعة لم تظهر إلا بعد مقتل الحسين انظر المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ١٢٤٦هـ، ج ٢، ص ١١ ويجتهد مؤخر أهل السنة فى رد التشيع إلى عبد الله بن سبأ، محاولين بذلك أن يجدوا أصولاً يهودية للتشيع، انظر: الاسفرايينى التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ص ١٢٣ - ١٢٤، والبغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ١٥، ص ١٦) وهذ المحاولة يمكن أن يوجه إليها نقد كبير فعبد الله بن سبأ نفسه شخصية مشكوك فى وجودها أصلاً، وإذا كانت موجوده فما نسب إليها من عقائد غالبية ثبت أنها لم تظهر فى هذا العصر المبكر، إنما ظهرت فى عصر متأخر!! (انظر تفصيلاً: الدكتور على سامى النشار: نشأة التشيع وتطوره ص ١٠ وما بعدها، بل هناك من يرى أن عبد الله بن سبأ ما هو إلا عمار بن ياسر، انظر المصدر نفسه ص ٢٢ وما بعدها وأيضاً الدكتور كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٤١، ص ٤٥).

والمعتزلة أيضا من جملة المدارس الكلامية التي يكتنف الغموض بداياتها الأولى، وما زال الأوائل منها والمتقدمون بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، وبخاصة إننا لم يصلنا شئ من مؤلفاتهم اللهم إلا كتاب "الانتصار والرد على ابن الرواندي" لأبي الحسين الخياط، غير أنه قد وصلنا بعض كتب المتأخرين كالقاضي عبد الجبار، والملاحمي، والنيسابوري، وابن متويه والتي ساعدت على إستجلاء آراء المعتزلة، وبخاصة في المسائل الخلافية بينهم وبين أهل السنة حتى بات من الممكن التقريب بين وجهتي نظر كليهما حول بعض هذه المسائل، هذا فضلا عن الرد على كثير من الآراء المتطرفة التي نسبت إلى المعتزلة، وصورتهم وكأنهم خرجوا عن الرتبة الإسلامية!!.

غير أن هذه المؤلفات المتأخرة لم تورد الكثير من المعلومات عن أوائل ومتقدمي المعتزلة مما يجعلنا في حاجة - حتى الآن - إلى الرجوع لكتب مؤرخي أهل السنة وهم من خصومهم، حتى يكون بإمكاننا إعطاء صورة كاملة لأرائهم، وهذا ما يجعل الباحث بحاجة إلى مزيد من النقصي والمقارنة والتحليل والنقد للنصوص الواردة في هذه المصادر، وإن كنا لا نعدم أن نجد من بين مؤرخي أهل السنة من تميز بالموضوعية والحيدة في نقله لمذاهب المعتزلة.

وقد أقبلت على البحث في هذا المجال، فوجهت عنايتي أول الأمر إلى عمرو بن عبيد من أوائل المعتزلة، وقد نشرت بحثي عنه بعنوان "عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية" وها أنذا أقدم اليوم دراستي

الثانية عن "أبي جعفر الإسكافي" أحد متقدمي المعتزلة وأحد كبار شيوخ معتزلة بغداد وله دوره البارز في إثراء الفكر الاعتزالي.

ولعل إهتمامي بمثل هذه الدراسات يأتي من إيماني بأن المنهج الاعتزالي بما إشتمل عليه من قيم العقل والحرية، يمكن أن يكون منهجاً مفيداً، في حياتنا المعاصرة، وإيماناً مني - أيضاً - بأن هناك تعميماً متعمداً قد فرض على آراء هذه المدرسة المستتيرة أدى إلى نسبة الكثير من الآراء المتطرفة إليها، كما يبدو أن هناك خطة منظمة وضعت للوصول إلى تحقيق هذا الغرض، وأعتقد أن هذه الخطة وضعت ونفذت من قِبل الباطنية، وهي ترمى إلى هدم الإسلام بتوسيع شقة الخلاف بين المدارس الكلامية من جانب، وتشويه آراء المعتزلة من جانب آخر، ولماذا المعتزلة بالذات. لأنهم هم الذين وقفوا ضد خطط الباطنية بالمرصاد، دفاعاً عن الإسلام، ومقاومة لهم للباطنية أمر معلوم في تاريخ علم الكلام، ولقد وضع "ابن الراوندي" وهو أحد كبار الباطنية كتابه المعروف بـ 'فضيحة المعتزلة' الذي أورد فيه الكثير من المفتريات على المعتزلة والتي أحكم إنتقاءها بشكل يسهل الانخداع بها فتثير البلبلة، وتوسع شقة الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، وتجعل نظرة أهل السنة للمعتزلة نظرة يملؤها الشك والإتهام، من هنا ينشغل المعتزلة بالدفاع عن عقيدتهم، بدلا من التصدي لخطط الباطنية والزنادقة.

أود أن أنتهي إلى القول بأن تاريخ المعتزلة الفكري - بالذات - يحتاج إلى مزيد من الدراسات، لإزالة ما يكتنفه - في بعض أجزائه - من الغموض، وبخاصة فيما يتعلق بالأوائل منهم والمتقدمين،

وأخترت لهذه الدراسة شخصية أبي جعفر الإسكافي، وهى شخصية شبه مجهولة، غير أنها لعبت دوراً بارزاً فى تاريخ المعتزلة البغداديين، وأثرت إنتاج المعتزلة الفكرى بكثير من المصنفات المتنوعة فى : الحديث والفقه والكلام والفلسفة والطبيعة والسياسة.

وقد جاء بحثى هذا فى ثلاثة فصول جاءت على النحو التالى:

الفصل الأول : حياته ومصنفاته :

تناولت فى هذا الفصل: تحقيق إسمه، ونشأته، والبيئة التى نشأ فيها، وتلمذته على شيخ الاعتزال فى عصره، وهو جعفر بن حرب وأشرت إلى مكانته بين علماء عصره ومعاصريه سواء أكانوا من المعتزلة أو من غيرهم من الفرق الأخرى، ثم حاولت إعداد تبثا بمؤلفاته مصنفًا إياها، طبقاً لما جمعناه من معلومات حولها، موضعاً ما وصل إلينا منها ^(١).

وهذه المسائل التى عرضت لها فى هذا الفصل كان المقصود منها التعريف بهذه الشخصية، والتى كان يكتنفها الغموض، لقلة المعلومات التى أمدتنا بها المصادر المباشرة فى تاريخ الفرق الإسلامية وعلم الكلام، وقد إستطعنا بالتتقيب فى ثنايا كتب التراجم، والأدب، والتاريخ، أن نضيف إلى ما ورد فى مصادر علم الكلام وفرقه، ما مكننا من التعرف على هذه الشخصية، والتى كانت بالفعل شبه مجهولة.

(١) يسعدنى أن أقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور: محمد كمال إمام الذى أمدنى بنسخة من كتاب "المعيار والموازنة" للإسكافي، نشر محمد باقر المحمودى.

الفصل الثاني: التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره :
عرضت في هذا الفصل لأهم هذه التيارات المتباينة، والتي نشأ بعضها من إمتزاج الثقافات المختلفة، تلك الثقافات التي وفدت إلى العالم الاسلامى عبر حركة الترجمة، وكان لنموها وإزدهارها أثر بالغ على نمو الفكر الإسلامى وتطوره.

كما عرضت للتيار الشعبوى، والذي كان يمثل ذلك الصراع الذى نشب بين القومية العربية والقوميات الأخرى التى دخلت الاسلام، وبخاصة القومية الفارسية، ولأشك أن لتطور هذا التيار ونموه أثره البالغ فى تاريخ الفكر الإسلامى بعامه، فلقد ارتبط هذا التيار الشعبوى بظهور التيار الباطنى الذى إستفحل خطره، وتمثل فى ذبوع موجه من الزندقة إنتشرت فى الأوساط الأدبية والعلمية والفلسفية، وكانت ترمى إلى إقتلاع الاسلام من جذوره وأوضحنا إمتدادها إلى مجال المتكلمين، لتزكى خلافتهم، وتعمل على تعميقها، فراحوا يتناذبون بالكفر، فشغلهم هذا عن هدفهم الأساسى، وهو الدفاع عن الإسلام، إلى الدفاع عن أنفسهم، ضد ما لحقهم من مخالفهم من أوصاف التطرف والخروج عن الاسلام.

كما عرضت لأهم التيارات السياسية فى عصره، حيث شهد عصره صراعاً بين الفرق السياسية، كالشيعة بفرقها من : الإمامية والروافض، والزيدية، وكذلك فرق أخرى: كالبكرية، والعثمانية، والعباسية، والناطقة من أهل الحديث.

لقد كان للإسكافي مواقف من تيارات عصره الفكرية والدينية والسياسية، فلقد كان الإسكافي من طراز ذلك المفكر الذى ارتبط بعصره، وجاء نشاطه الفكرى شاهداً على ذلك فكتب دفاعاً عن العقيدة من وجهة نظر عقلية، ليدعم فلسفة التوحيد والعدل التى أقامها أسلافه الأوائل لمواجهة تصورات المشبهة والمجسمة ... وغيرها من الفرق الكلامية المغالية والمنحرفة عن الفهم الصحيح للعقيدة، كما كتب دفاعاً عن العقيدة لينحض دعاوى الزندقة، ويصد هجمات الأديان المخالفة للإسلام، وأسهم فى معالجة مشكلات عصره، وعلى رأسها مشكلة الإمامة، فأعلن موقفه السياسى الذى يقوم على جواز إمامة المفضل، وهو مبدأ زيدى فى الأصل تبناه معتزلة بغداد، وقام بتفصيله الإسكافي، مدحضا المفهوم الشيعى فى القول بالنص والتعيين، فضلاً عن الرفض لساثر الخلفاء الراشدين المتقدمين على على بن أبى طالب، فكتب كتاب "نقض العثمانية" لينقض كتاب "العثمانية" للجاحظ والذى جحد فيه الجاحظ فضائل الإمام على بن أبى طالب، وكذا كتاب "المعيار والموازنة" وهو كتاب فى فضائل على، معلنا بذلك أن عليا (عليه السلام) أفضل المؤمنين جميعاً بعد النبى عليه الصلاة والسلام، غير أنه مع ذلك يتولى الخلفاء قبله.

الفصل الثالث : آراؤه الكلامية والفلسفية :

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة جوانب :

الأول: الجانب الإلهى: تناولت فيه القول فى التوحيد والعدل - كما عرضهما - الإسكافي وأشارت إلى معالجته لمشكلة الذات وعلاقتها بالصفات، كما تعرضت أيضاً لمعالجته لمشكلة خلق القرآن وأشارت

أيضا إلى آرائه فى إعجاز القرآن الكريم، وفى الحقيقة ان الإسكافى لم يخرج عن الخط العام للمعتزلة ولكن كان من متكلمى المعتزلة الذين دققوا الكلام فى هذه المشكلات وعالجوها معالجات إتمدت على العقل إعتماذا كبيرا بجانب النقل، وقد أسعفته ثقافته الفلسفية فى هذا الجانب.

كما أشرت أيضا إلى قضايا العدل الإلهى، وبخاصة رأيه فى مشكلة قدرة الله تعالى على الظلم وكيف عالج هذه المشكلة بناء على مفهومه للعدل، ذلك المفهوم الذى يقتضى - عقلا - بأن يكون التكليف الشرعى فى مقدور العباد، بمعنى أن يقدر الله تعالى عباده عليه ومن أهم إمكانيات التكليف أن يهب الله المكلف عقلاً يمكنه من فهم التكليف، كما يقتضى مفهومه للعدل أن توصف أفعال الله تعالى بأنها حسنة فهو لا يفعل الفبيح ولا يختاره، وهو بهذا يتنزه عن فعل الظلم، كما أشرت أيضا إلى أن مفهوم العدالة الالهية يقتضى من وجهة نظره أن يكون الله تعالى معنيا بالانسان فيهبه من : اللطف والعوض والصلاح، ما يمكنه من أداء التكليف الشرعية، حتى يكون الجزاء عادلاً.

والجانب الثانى : جانب العالم :

أوضحت مفهوم العالم عنده، وأوضحت أن دراسته للعالم وأجزائه من الجواهر الفردة والأجسام، والأعراض ... كانت كلها لغاية دينية، وهى غاية عامة نجدها عند متكلمى المعتزلة بوجه عام وهى إثباتهم لحدوث العالم تمهيدا لإثبات محدثه فكانت هذه الدراسات الطبيعية من أهم الأسس التى أقام عليها الإسكافى والمعتزلة عامة أدلتهم على وجوده تعالى ..

والجانب الثالث : الجانب الإنسانى :

أشرت إلى أن الإسكافى كان من القائلين بالحسن والقيح العقليين .

وهذه النظرية تعد الأساس الذى بنى عليه المعتزلة فلسفتهم الأخلاقية، فعليها تأسس قولهم بالمصدر العقلى للأخلاق، وعليها أيضاً تأسس قولهم بالقيمة الأخلاقية الثابتة، وبالمسئولية الأخلاقية، وبموجب هذه النظرية إكتسبت أصولهم الكلامية طابعاً أخلاقياً.

وركزت على الجانب السياسى الذى لم يلق عليه الضوء بعد، ولقد بنى الإسكافى قوله فيه على أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والذى يعد فى جوهره أصلاً سياسياً غابته إقامة الحرية السياسية، والتى تكفل لمجموع الأمة حرية إختيار حاكمها، ذلك الحاكم الذى بدوره لا تستقيم أمور المجتمع الإسلامى ففصلت القول فى وجوب الإمامة عند الإسكافى عقلاً وشرعاً ثم بحثت فى كيفية إقامتها عنده، ثم عرضت للشروط اللازمة لصحة عقد الإمامة ثم فصلت القول فى نزعة الإسكافى الشيعية، والتى عرف بها معتزلة بغداد عامة، وهل كان فعلاً متفقاً مع الفكر الشيعى السياسى؟ أم أن هناك فوارق دقيقة تفصل بين وجهة نظره ووجهة نظر الشيعة على أن قضية إتصال المعتزلة بالشيعة ما زالت من القضايا الغامضة، حاولنا أن نخوض فيها وأن نكشف عن جوانبها المختلفة بقدر ما سمحت لنا المصادر التى بين أيدينا.

هذه هى فصول البحث الثلاثة، قصدت من خلالها أن أكشف عن آراء شخصية هامة من شخصيات الفكر الاعتزالى فى مدرسة

بغداد، لم يلق الضوء عليها بعد، وأرجو أن أكون قد وفقت - إلى حد ما - فيما أقدمت عليه، وأن يكون بحثي قد وفق في أن يضع هذه الشخصية ومذهبها في موضعهما اللائق بهما في تاريخ الحياة العقلية في الاسلام.

والله الموفق . وإليه يرجع الأمر كله

المنيا في ٢١ ذو القعدة ١٤١٤ هـ

٢ مايو ١٩٩٤ م

محمد صالح محمد السيد

الفصل الأول

حياته - مصنفاته

- (١) اسمه ولقبه وكنيته
- (٢) نشأته
- (٣) تلمذته على يد جعفر بن حرب
- (٤) معاصروه من المعتزلة
- (٥) منزلته
- (٦) مصنفاته

(١) اسمه ولقبه وكنيته :

هو أبو جعفر بن محمد عبد الله الإسكافي عند: المسعودي (ت ٣٤٦هـ)^(١)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي عند البغدادى (ت ٤٢٩هـ)^(٢) والخطيب البغدادى (ت ٤٦٣هـ)^(٣)، والإسفرائينى (ت ٤٧١هـ)^(٤). ومحمد بن عبد الله أبو جعفر الإسكافي عند: ياقوت الحموى (ت ٦٢٦هـ)^(٥) وابن الأثير (٦٣٠هـ)^(٦)، وابن أبي الحديد (ت ٦٥٥هـ)^(٧)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي البغدادى أبو جعفر عند ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)^(٨).

-
- (١) المسعودى: مروج الذهب، ومعادى الجواهر، تحقيق محى الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٤٨هـ - ١٩٦٤، الجزء الثالث، ص ٢٥٤.
- (٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٦٦٣هـ - ١٩٧٣م، ص ١٥٥.
- (٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الخامس، رقم الترجمة ٢٩٢٩، ص ٤١٦.
- (٤) الإسفرائينى: التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٧٩.
- (٥) ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار الكتب العربى، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، مادة "إسكاف" ص ١٨١.
- (٦) ابن الأثير: اللباب فى تهذيب الأنساب، القاهرة، ١٣٥٧هـ، الجزء الأول، ص ٤٥.
- (٧) ابن أبى الحديد: شرح كتاب نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الرابع، الجزء السابع عشر، ص ١٥٩.
- (٨) ابن حجر العسقلانى: لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى. ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الجزء الخامس، ص ٢٥٠.

وقد ورد عند مؤرخي المعتزلة على النحو التالي: أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي عند أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ)^(١) وقد ورد مقتصرًا على اللقب والكنية فقط فقليل: أبو جعفر الإسكافي وذلك عند القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)^(٢)، وأبو جعفر بن عبد الله الإسكافي عند الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ)^(٣)، وابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ)^(٤).

ويمكننا أن ننتهي إلى أن اسمه هو : محمد بن عبد الله ويكنى بـ "أبي جعفر" ويلقب بـ "الإسكافي"^(٥) وذلك بحسب ما ورد عند مؤرخي المعتزلة، وعند قدماء المؤرخين من غير المعتزلة.

والذي يدعونا إلى تحقيق اسمه ولقبه وكنيته على هذا النحو ، أنه قد يخلط بينه وبين شخصيات أخرى تشترك معه في

(١) أبو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة، من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب "فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة" إكتشف المخطوطة ، وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٧٤م ، ص ٧٤.

(٢) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، إكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م، ص ٢٨٥.

(٣) الحاكم الجشمي : شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٧٦٢٥ب، مصور عن مكتبة صنعاء، ميكورفيلم رقم ٣٠٦، عن مخطوطة صنعاء، تحت رقم ٢١٢ علم الكلام أو علم أصول الدين، لوحة ٦١.

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٣٣٦هـ - ١٩٠٢ م ص ٤٠ .

(٥) ينسبه بلقوت إلى بلدة "إسكاف" (بالكسر ثم السكون وكاف وألف وفاء)، انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ، المجلد الأول، ص ١٨١.

اللقب أو الكنية، أو اللقب والكنية معاً، حيث أورد ياقوت الحموي في "معجمه" طائفة من علماء اللغة والحديث والفقه، نسبوا إلى إسكاف أيضاً، كما نسب أبو جعفر وبعضهم يشترك معه في اللقب أو الكنية، أو فيهما معاً^(١).

وقد حدث - بالفعل - أن خلط بعض الباحثين بينه وبين إسكافي آخر مشهور، يلقب بالخطيب الاسكافي، وهو أديب لغوي (ت ٤٢٠ هـ - ١٠٢٦ م) من أهل أصفهان، وكان إسكافياً، فنسب إلى صناعته، ولي الخطابة بـ "الرى" فعرف بـ "الخطيب"، وكان يشتغل بعلوم اللغة والأدب^(٢) وكان هذا الخلط سبباً في إختلاط مؤلفاتهما، فنسب إلى الخطيب الاسكافي كتاب "نقض العثمانية"، وهو نقض وضع على كتاب "العثمانية" للجاحظ^(٣)، والثابت - كما سيأتي بعد - أن هذا النقض لأبي جعفر الإسكافي المتكلم،^(٤) كما نجد من الباحثين من نسب إلى أبي جعفر الإسكافي كتاب "درة

(١) المصدر نفسه : ص ١٨١.

(٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، دار المشرق، بيروت، بدون تاريخ، ج ١٨، ص ٢١٤

- ص ٢١٥، انظر أيضاً: الصفدي، الوافي بالوفيات، بإعتناء . ويدرينخ، دار فرانز

ستاسينز بفسبيادن، الجزء الثالث، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٣٢٧.

(٣) انظر مقدمة تحقيق كتاب "درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في

كتاب الله العزيز ، يرواية أبي الفرج الأرد ستاني، صححه وقابله على عدة نسخ،

عادل نويهض، نشر دار الأفاق الجديدة، بيروت الطبعة الرابعة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

مقدمة الناشر ، ص ٥.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن مصنفاته.

التنزيل وغرة التأويل"^(١)، بينما هو ثابت النسبة إلى الخطيب الإسكافي، وليس للإسكافي المتكلم، فقد أورد ياقوت الحموي مصنفات الخطيب الإسكافي قائلاً: "وصنف كتاباً غلط كتاب العين (للخليل بن أحمد)، والغرة ويتضمن شيئاً من غلط أهل الأدب، ومبادئ اللغة"^(٢)، وشواهد من كتاب سيبويه، ونقد الشعر، ودرة التنزل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات^(٣)، وكتاب لطف التدبير في سياسات الملوك، وغير ذلك، توفي سنة عشرين وأربعمائة"^(٤) وهذا عين ما أورده الصفدي^(٥). ومن الملاحظ خلو القائمتين — قائمة ياقوت، وقائمة الصفدي — من كتاب "نقض العثمانية" مما يؤكد خطأ نسبته إليه.

(١) زهدى جار الله: المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م، قائمة المراجع، ص ٢٦٩. وانظر أيضاً الدكتور إبراهيم منكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦، ج ٢، ص ٣٦، حيث يقول متحدثاً عن تراث المعتزلة "ولم يبق الزمن على شيء منه (أي من تراث المعتزلة)، وحتى العقد الخامس من هذا القرن، لم يكن بين أيدينا من مؤلفات المعتزلة الأوائل في العقائد إلا كتابان: ١ — درة التنزيل وغرة التأويل للإسكافي (٨٥٥م) ٢ — الانتصار للخطاط (ت ٣١٤هـ — ٩١٠م)، ثم اهتمت أخيراً إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار (٤١٤هـ — ١٠٢٣م)، وفي مقدمتها كتاب "المغنى"، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التي لم تكتمل بعد".

(٢) طبع هذا الكتاب، بمصر سنة ١٣٢٥ هـ.

(٣) نشر بيروت وقد أشرنا إليه في هامش سابق.

(٤) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ح ١٨، ص ٢١٤ — ص ٢١٥.

(٥) الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٣٢٧.

ويبدو أن هذا الخلط جاء نتيجة لأمرين هما :

الأول : أن الإسكافي المتكلم توفي ٢٤٠هـ — كما سيأتى بعد —
والخطيب الأسكافي توفي ٤٢٠هـ فيما روى ياقوت
الحموى ^(١)، والصفدى ^(٢)، فمن المرجح أن يكون قد حدث
تصحيح أو خلط فى تاريخ الوفاة.

الثانى: أن الخطيب الإسكافي فيما روى الصفدى كان أحد المقربين
للصاحب ابن عباد وكان يحله ويقدره، ويظهر هذا مما رواه
الصفدى عن صاحب من أنه كان يقول: "قاز بالعلم من
أصبهان ثلاثة: حايك، وحلاج، وإسكاف، فالحايك هو أبو على
المرزوقى، والحلاج هو أبو منصور ببن ماشدة، والإسكافي
هو أبو عبيد الله الخطيب" ^(٣)، والصاحب معروف بنز عته
الاعتزالية، وقد وضعه الحاكم الجسمى فى الطبقة الحادية
عشر من طبقات المعتزلة ^(٤) فمن المرجح أن بعض الباحثين

(١) ياقوت الحموى: معجم الأنباء، ص ١٨، ص ٢٤ — ص ٢١٥.

(٢) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج ٣، ص ٣٣٧.

(٣) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج ٣، ص ٣٣٧.

(٤) للصاحب بن عباد: هو أبو القاسم اسماعيل بن عباد بن العباس ابن عباد بن أحمد بن
إدريس الطالقانى الأصفهاني، الوزير الملقب بالصاحب ولد سنة ٣٢٦هـ، وكانت وفاته
بالرى سنة ٣٨٥هـ، عده الحاكم الجسمى فى الطبقة الحادية عشر، فقال: "من هذه الطبقة
(أى الطبقة الحادية عشر) صاحب أبو القاسم، وسنذكره بعد هذا"، ولكنه لم يترجم له بعد
ذلك، وقد أورد علاقاته بالقاضى عبد الجبار (أنظر: شرح عيون المسائل: ضمن كتاب
"فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" (الطبقة الحادية عشرة، والثانية عشرة)، إكتشف =

عدوا الخطيب الإسكافي معتزليا، لهذه الصلة القوية بالصاحب بن عباد، وأدجوه ضمن بعض المعتزلة، الذين اشتهروا فى عالم الأدب واللغة^(١)، غير أننا بحثنا فى طبقات المعتزلة، ولم نجد ذكراً للخطيب الإسكافي فى طبقاتهم التى وضعها مؤرخوهم.

(٢) نشأته :

مع أن ياقوت الحموى ينسبه إلى بلدة "إسكاف" إلا أنه نشأ وعاش ببغداد، ويستفاد مما رواه ابن المرتضى عن أبى القاسم البلخى - أقدم مؤرخى المعتزلة وأول مصنف لطبقاتهم - عن الخياط، أن الإسكافي نشأ فى أسرة متواضعة فى منبتها، وفى طبقتها الاجتماعية، فيقول ابن المرتضى: "قال أبو القاسم (البلخى)، عن أبى الحسين

=المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢م، ص ٣٦٦، ص ٣٦٩، ص ٣٧١، ص ٣٧٢، وقد ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ص ٣١٧، كما روى رأييه فى "العوض الإلهى" (انظر: شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين أبى هاشم، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥، ص ٤٩٤) وقد روى أبو حيان التوحيدى ما يشير إلى أن القاضى عبد الجبار مع روليته عن الصاحب، إلا أنه كان يرى أن قدراته أكثر بكثير من الصاحب، فقد روى أبو حيان التوحيدى أنه حدث أن قدم الصاحب من سفر فخرج الناس لإستقباله، إلا أن القاضى لم يفعل ذلك، وقال للصاحب: أريد أن أترجل للخدمة، ولكن العلم بأبى ذلك (انظر التوحيدى : مثالب الوزيرين، دمشق، ١٩٦١، ص ٦٦ - ص ٦٧)، وقد أورد ياقوت الحموى فى معجم الأدياء ترجمة مطولة للصاحب بن عباد (انظر : معجم الأدياء، ج ٦، ص ١٦٨).

(١) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٢٢٧.

الخياط، قال كان الإسكافي خياطاً، وكان عمه وأمه، يمنعانه من الإختلاف إلى طلب العلم، ويأمرانه بلزوم الكسب، فضمه "جعفر بن حرب (أستاذه) إلى نفسه، وكان يبعث إلى أمه كل شهرين عشرين درهماً، حتى بلغ ما بلغ"^(١) فغالب الظن أن الإسكافي ولد في بيئة خاملة فقيرة، فنشأ مغموراً، ولا ندري على وجه التحقيق متى ولد، ولم تمدنا كتب التراجم بشيء نو قيمة عن حياته الأولى، فلا نعرف شيئاً عن ظروف نشأته وتكوينه العلمي خلال سني عمره الباكرة كما لم تمدنا كتب التراجم بشيء عن أبيه، والذي لا نعرف عنه إلا اسمه فقط، والذي جاء مقروناً باسم ابنه، ولا نعرف عن أمه إلا ما جاء في الخبر الذي رواه ابن المرتضى، والذي يؤخذ منه أنها هي التي كفلته، وتولت أمره، فأكبر الظن أنه فقد أباه صغيراً، فنشأ يتيماً، ويبدو أن أمه كانت على درجة كبيرة من الفقر ورقة الحال، مما جعلها لا تقوى على أعباء نفقته، وكان عليه أن يعمل ليكتسب ما يعنيه على الحياة وهذا يؤيده ما رواه ابن المرتضى في روايته السابقة، وأيضاً ما رواه ابن حجر من أنه كان يعمل خياطاً^(٢) غير أن شيخ معتزلة بغداد. في عصره - جعفر بن حرب - قدر مواهب الصبي، فضمه إليه، وألزم نفسه الإنفاق عليه، وعلى أمه أيضاً، فكان يبعث إليها بعشرين درهماً كل شهر، واستمر في كفالاته حتى أكمل تعليمه، وبلغ شأنًا كبيراً في العلم، ويبدو أن الإسكافي كان يملك مواهب عقلية وخلقية عالية، أعانته على بلوغ منزلة كبيرة في العلم، والخلق معاً، فيذكر ابن حجر

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٢) ابن حجر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٢٥٠.

نقلا عن ابن النديم أن الإسكافي "كان عجيب الشأن في العلم والذكاء والصيانة، ونبيل الهمة، والنزاهة"^(١).

(٣) تلمذته على يد جعفر بن حرب الهمداني :

أجمعت المصادر على أن الإسكافي تتلمذ على يد جعفر بن حرب الهمداني^(٢)، والذي يكنى بـ "أبي الفضل"^(٣)، وهو أحد كبار شيوخ المعتزلة البغداديين، وضعه القاضي عبد الجبار^(٤)، وابن المرتضى^(٥) في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ووصفه بقوله "واحد دهره في العلم، والصدق والورع، والزهد، والعبادة والدعاء إلى الله تعالى، ونصيحة العامة والخاصة، بنية صادقة"^(٦).

عرف بنزعه إلى الزهد، وقد بلغ في زهده - فيما روى عنه - أنه، ترك ضياعه وماله، ... وكل ما يملك، واعتزل الناس في آخر عمره^(٧).

(١) نفس المصدر: نفس الصفحة.

(٢) الهمداني: نسب إلى "همدان" (فتح وسكون ودال مهملة)، وهو شعب عظيم من قحطان، وهذا اللقب يشير إلى أصله العربي (انظر: السيوطي: لب الباب في تحرير الأنساب، بريل، ١٨٥١، ص ٢٧٩).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤١.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨١.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤١.

(٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٨.

(٧) نفس المصدر: ص ٢٨٢، ويرجع القاضي عبد الجبار ذلك إلى تحرز ابن حرب من مصدر ذلك المال الذي آل إليه من أبيه الذي كان من أصحاب السلطان (انظر أيضا: ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٤٣).

كما عرف أيضا بمحاسبته لنفسه، وتخوفه من عذاب الله تعالى، ومراقبته لأعماله، وهى نزعة عرف بها كبار الزهاد والصوفية، وقد عبر عن نزعته تلك بقوله: "ثم يكون (أى المؤمن) شديد الإشفاق والوجل، يخشى أن يكون مقصرًا، ويخاف أن يكون التقصير مهلكًا له عند الله، لأنه لا يدري: هل أدى حقوق الله، أو أحبط عمله، ويرجو مع ذلك ألا يكون كذلك"^(١) ومقام المراقبة للنفس ومحاسبتها مقام رفيع يدل على درجة عالية من الورع والخوف من الله تعالى.

ولعل نزعته إلى الزهد مردها إلى تأثره بأستاذه المردار الذى كان مضرب الأمثال فى الزهد والتقشف، حتى أنه أطلق عليه "راهب المعتزلة"، كما أن نزعته الزهدية أثرت فى تلميذه الاسكافى الذى وصفه المسعودى بأنه كان من أهل الزهد والديانة^(٢) وغالب الظن أن نزعة الزهد والتقشف كانت نزعة عامة عند كبار شيوخ المعتزلة^(٣).

تتلمذ جعفر بن حرب فى البداية على أبى الهذيل العلاف، لكنه اختلف معه، فانقطع عنه، واتجه إلى أبى موسى المردار، وقد اشتهر ابن حرب برده على أستاذه العلاف، فينسب إليه البغدادى كتابًا بعنوان "توبيخ أبى الهذيل"^(٤).

(١) القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧١م، ص ٨١.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، المجلد الثالث، ص ٢٥٣.

(٣) انظر كتابنا عمرو بن عبيد ص ٣٣ وما بعدها.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٠٢.

ولجعفر بن حرب كتب كثيرة، جزء منها فى الجلى الواضح فيما يقول القاضى عبد الجبار، وجزء منها فى الدقيق، ويقصد بالجلى الواضح، الكتب التى وجهها للعامة وهى الكتب التعليمية، والتى بسط فيها مذهب المعتزلة، محلا إياهاى وشارحا لأرائهم، وموضحا مواقفهم المختلفة^(١) كما يقصد بكتبه فى الدقيق، تلك الكتب التى ألفها فى المسائل الجلية فى الالهيات، وفى دقيق المسائل الكلامية^(٢).

وقد كان لابن حرب قدرة فائقة فى الجدل والمناظرة مع المخالفين من الفرق الكلامية: كالمجبرة، والمرجئة، وكذلك مع أصحاب الديانات المخالفة للإسلام كاليهودية والمسيحية^(٣) كما كان متمتعا بشجاعة أدبية فقد بلغ من شدة ورعه وشجاعته الأدبية، أنه كان يوما فى مجلس الواثق وحضر وقت الصلاة فقاموا لها وتقدم الواثق، وصلى بهم، ففتح جعفر، وصلى وحده، وقد أغضب هذا التصرف أحمد بن أبى دؤاد، الذى كان يحمله على حضور مجلس

(١) من هذه الكتب: كتاب "الإيضاح"، وكتاب "تصحيح العامة"، وكتاب "المسترشد" وكتاب

"المتعلم" وكتاب "الأصول الخمس"، وكتاب "لاديانة" (انظر: للقاضى عبد الجبار: فضل

الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٢، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤١)

(٢) من هذه الكتب: كتاب "المسائل" أو ما يعرف بـ "المسائل الجلية" (انظر ابن النديم:

الفهرست، بيروت، ١٩٦٤م، ص ١٨٢)، وكتاب "المسائل فى النعيم" (انظر: الخياط:

الانتصار، ص ١٢٤)، وكتاب فى "متشابه القرآن" (انظر: ابن النديم: الفهرست، ص

١٧٩)، وكتاب "الجزء الذى لا يتجزأ" (انظر البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٥).

(٣) للدكتور عبد الستار الراوى: ثورة العقل، دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد، دار

الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م، ص ١٥٠ - ص ١٥١.

الوائق رغما عنه، غير أن الواائق لم يغضبه هذا الأمر، وكان يلقبه
بالشيخ الصالح^(١).

وقد استفاد الاسكافى من تلميذته على جعفر بن حرب فى
جانبى العلم والعمل، فإستفاد فى جانب العلم بالقدرة الفائقة على الجدل
ومناظرة الخصوم، كما استفاد فى جانب العلم بنزعه إلى الزهد
والورع والتقوى.

على أننا نود أن نشير إلى أن جعفر بن حرب كان وثيق الصلة
بجعفر ابن مبشر وكان يطلق عليهما "الجفران"، وهما رئيسا فرقة
الجعفرية وكان يضرب بهما المثل فى العلم والعمل^(٢)، وعلى هذا
يكون لجعفر بن مبشر أثره أيضا فى التكوين العلمى للاسكافى.

(٤) معاصروه من المعتزلة :

وضع مصنفو طبقات المعتزلة الإسكافى على رأس الطبقة
السابعة من طبقاتهم، كما وضعوا فى طبقته — ممن عاصروه —
شيوخاً كباراً، كان لهم دور بارز فى إثراء الحياة الفكرية فى
عصرهم بعامة، والاعتزال بفرعيه البصرى والبغدادى بخاصة،
ويمكن أن نذكر منهم: عيسى بن الهيثم الصوفى، الذى صحبه فى

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٢. وابن المرتضى:
المنية والأمل، ص ٤٢.

(٢) لمزيد من التفصيل عن جعفر بن مبشر انظر: الخياط: الانتصار، ص ٨١، ص ٨٢،
ص ٨٨، ص ٨٩، ص ٩٦، ص ٩٨، ص ١٤٢، ص ١٩٩.

تلمذته على جعفر بن حرب فيما يقول الكعبي^(١)، وأبو معن ثمامة بن
أشرس النميري^(٢)، وأبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ^(٣)، وأبو عيسى

(١) الكعبي: مقالات الإسلاميين، ص ٧٤، والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات
المعتزلة، ص ٢٨٦.

(٢) وضعه القاضي عبد الجبار على رأس الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة (٢١٣هـ) لمزيد
من التفصيل: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٦، ص ٢٦١،
ص ٢٧٢، ص ٢٧٤. والكعبي: مقالات الإسلاميين، ص ١٥، ص ٢٢، ص ٢٣، ص ٧٣،
والخطيب: الانتصار والرد على ابن الرواندي: ص ٨٦، ص ٨٨، ص ١٢٧، ص ١٣٣ -
ص ١٣٤، ص ١٧١، ص ١٧٢، ص ٢٠٠، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ٧، ص
١٤٥، وابن حجر: لسان الميزان، ج ٢، ص ٨٣، ج ٦، ص ٤٤.

(٣) هو عمرو بن بحر، أبو عثمان الشهير بالجاحظ (٢٥٥هـ) انظر لمزيد من التفصيل:
الخطيب: الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ١٧، ص ٢١، ص ٢٢، ص ٥١، ص
٥٢، ص ٩١، ص ٩٢، ص ٩٥، ص ١٠٣، ص ١٠٤، ص ١٢٦، ص ١٢٩، ص
١٣٠، ص ١٣٢، ص ١٣٥، ص ١٣٧، ص ١٣٨، ص ١٤١، ص ١٤٢، ص ١٤٤،
ص ١٤٧، ص ١٤٨، ص ١٥٣، ص ١٥٤، ص ١٥٥، ص ١٦٦، ص ١٦٨،
ص ١٨٢، ص ١٨٤، والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٧،
ص ٢٤٢، ص ٢٤٤، ص ٢٥٢، ص ٢٥٧، ص ٢٦١، ص ٢٦٤، ص ٢٦٥، ص
٢٦٨، ص ٢٧٥، ص ٢٧٦، ص ٢٧٧، ص ٢٧٨، ص ٢٧٩، ص ٣٠٢، ص ٣٤٣،
ص ٣٤٦، والكعبي: مقالات الإسلاميين، ص ٧٣، ص ٨٤، ص ٨٥، ص ١٠٢، ص
١٠٦، ص ١١٨، وياقوت الحموي: معجم الأنبياء، ج ١٦، ص ٧٤، وما بعدها والخطيب
البغدادي: تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٢١٢ وما بعدها، وابن خلكان: وفیات الأعيان وأنباء
أبناء أهل الزمان بتحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت) بدون تاريخ، مطبعة القاهرة،
١٣١٠هـ، ج ١، ص ٢٨٨ وما بعدها والشريف المرتضى: أمالي السيد المرتضى "قسي
التفسير والحديث والأدب" صححه وضبط ألفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر الدين
النصائبي الحلبي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٥٢هـ، ج ٢، ص ١٣٨، ص ١٤٢.

بن صبيح الملقب بالمرادر^(١)، وأبو عمران موسى بن عمران^(٢) ومحمد بن شبيب^(٣)، ويوسف بن عبد الله الشحام^(٤) وعباد بن

(١) هو عيسى بن صبيح، يلقب بأبي موسى، ويكنى بالمردار، وكان يسمى براهب المعتزلة، لكثرة عبادته وزهده، (ت ٢٢٦هـ)، وهو تلميذ بشر بن المعتمر، وأستاذ الجعفرين، انظر في ترجمته: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٤، ص ١٥، ص ٦٦، ص ٦٩، ص ٧٢، ص ٧٥، ص ٨١، ص ٩٦، ص ٩٨، ص ١٩٨ والشهر ستائي: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية أعيدت بالأوفست، ١٣٩٥هـ — ١٩٧٥م، ج ١، ص ٧٦، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥١، وأصول الدين ص ٢٨٨.

(٢) من أصحاب النظام وإن خالفه في الوعد والوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين، نسبة الشهر ستائي إلى الخوارج تارة، وإلى المرجئة تارة أخرى، انظر الشهر ستائي: الملل والنحل، ج ١، ص ١٨، ص ٤١، ص ١٠٤، ص ١٠٥، وما ذكره الشهر ستائي من مخالفته للنظام والمعتزلة عامة صحيحاً حيث يقول للكعبى عنه "ومنهم من كان يخالفهم في الشر الذي هو الاعتزال (يقصد تفسير الشر على مذهب المعتزلة) إلا أنه موافق لهم في العدل والتوحيد، وكل مقالاتهم، سوى الوعد، والمنزلة بين المنزلتين" انظر للكعبى: مقالات الاسلاميين، ص ٧٧، وانظر أيضا القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩.

(٣) هو أبو بكر عبد الله بن شبيب البصري، من أصحاب النظام خالفه ومويس بن عمران، وأبو ثمر، في الوعد، والمنزلة بين المنزلتين، وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان بمجرد ارتكاب الكبيرة، وذكر القاضي عبد الجبار أنه صاحب مجلس في علم الكلام، وله كتاب في "التوحيد"، وقال بالإرجاء، وناقضته المعتزلة (انظر القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩، والكعبى: مقالات الإسلاميين، ص ٧٤ والخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٧ والشهر ستائي: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٠، ص ١٠٤، وابن المرتضى المنية والأمل، ص ٤٤).

(٤) هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، أحد تلاميذ أبي الهذيل العلاف، ويعد الشحام رئيس معتزلة البصرة في عصره وتوفي ٢٦٧هـ، انظر لمزيد من التفصيل: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٥٣، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٠، والشهر ستائي: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٠، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥٣، ص ١٦٠، وابن حجر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٣٢٥.

سليمان^(١) وصالح قبه^(٢).

(٥) منزلته :

أجمعت المصادر التي أرخت لحياته، على أنه كان من أبرز تلاميذ جعفر بن حرب، شيخ معتزلة بغداد آنذاك - كما سبق أن أوضحنا - أخذ عن أستاذه حب العلم، والزهد وحسن الديانة، وقد أهله هذه الصفات لقيادة معتزلة بغداد في النصف الأول من القرن الثالث الهجري^(٣) ونسبت إليه فرقة "الإسكافية"، كما أهله هذه الصفات لتبوء مكانه رفيعة لدى الخليفة المعتصم بالله، فقدمه ووسع عليه^(٤)، بل إن البلخي روى أنه بلغه أنه كان إذا تكلم الإسكافي،

(١) هو عباد بن سليمان، ويجوز أن يكون اسمه "عباد" أو "عباد"، انظر القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٠، ص ٣٠٠، ص ٣٠٨، كما ذكره ابن المرتضى في "المنية والأمل"، ص ٤٤، نسب إليه كتاب "الأبواب" الذي نقضه أبو هاشم، وانظر أيضا الخياط: الانتصار، ص ٩٠ - ص ٩١، وابن النديم: الفهرست، ص ١٨٠، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٤٧ - ص ١٤٨.

(٢) له فرقة تدعى بالصالحية (ت ٢٤٦هـ) انظر لمزيد من التفصيل عنه: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ج ٢، ص ٣١٧، ص ٤٣٣، ص ٤٣٤ على أن كتب مؤرخي الفرق لم تورد الكثير عن هذه الفرقة ورئيسها، سوى قوله بالجزء الذي لا يتجزأ، ورأيه في الرؤية، وهو رأى خاص به.

(٣) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٢، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٥، والمسعودى: مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٨٩.

(٤) ابن حجر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٢٥٠، والدكتور عبد الستار الراوى: ثورة العقل، ص ١٥٦.

أصغى إليه الخليفة المعتصم، ويسكت جميع من كان في المجلس، حتى إذا فرغ نظر إليهم المعتصم، وقال: من يذهب إلى هذا الكلام والبيان؟ وكان يقوله له: يا محمد، اعرض هذا المذهب على الموالي، فمن أبي منهم فعرفني خبره لأفعل به وأفعل^(١).

ويقال إنه كان كاتباً بليغاً، ويستفاد هذا مما ذكره الصفدي من أنه كان أديباً شاعراً، وأن الثعالبي أورد له في التتمة (تتمة اليتيمة) أشعاراً منسوبة إليه^(٢).

ولعل فيما رواه البغدادي من أن بعض المعتزلة زعموا أن محمد بن الحسن رأى الإسكافي ماشياً، فنزل عن فرسه، ما يشير إلى أن المعتزلة كانت تجل شيخها بذكر مناقبه، وتشير أيضاً إلى أنه كان موثقاً من قبل أئمة المسلمين في عصره.

غير أن البغدادي - المعروف بكرهه الشديد للمعتزلة - يعلق على ذلك بقوله: "وهذا كذب من قائله ولأن الإسكافي لم يكن في زمان محمد ابن الحسن، ومات محمد بن باقر بن الحسن بالري، في خلافة هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافي زمان الرشيد، ولو أدرك زمان محمد، لم يكن لينزل لمثله عن فرسه مع تكفيره إياه، وقد روى هشام بن عبد الله الرازي، عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته"^(٣).

(١) الشيخ محمد باقر المحمودي: مقدمة نشرة كتاب "المعيار والموازنة" ص ٤.

(٢) الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٣٣٦ - ص ٣٣٧.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.

واضح أن البغدادي ساءه أن يرى واحدا من أئمة المسلمين يعظم شيئا من شيوخ الاعتزال، فسارع بإنكار الخبر، بحجة الخلاف المذهبي بينهما والذي يصل فيما يذكر إلى حد الكفر، ويدعم رفضه هذا بدليل تاريخي يذهب فيه إلى أن محمد بن الحسن مات في خلافة هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافي خلافة الرشيد.

غير أنه يمكن القول بأن الخلاف المذهبي بين محمد بن الحسن والإسكافي، وإن كان موجودا، إلا أنه لم يصل إلى حد التناوب بالكفر، ذلك لأن الإسكافي ومعتزلة بغداد عامة لهم ميول شيعية ويأخذون بمبدأ إمامة المفضول، ويفضلون الإمام على بن طالب على سائر الخلفاء، فيقول ابن الحديد: وكان أبو جعفر يقول بالنفضيل على قاعدة معتزلة بغداد، ويبالغ في ذلك، وكان علوى الرأي محققا منصفاً قليل العصبية^(١)، كما أنه نقد كتاب "العثمانية" للجاحظ وهو حديث صغير السن^(٢)، وليس خافيا أن هذه الميول الشيعية للإسكافي لا بد وأن تقربه إليه، فلا يصل الأمر بمحمد بن الحسين بوصف ذلك المتشيع لجده بالكفر!

كما أن ما ذهب إليه البغدادي من أن الإسكافي لم يدرك خلافة الرشيد ينقضه ما ذكره هو نفسه من أن الإسكافي تتلمذ على يد جعفر بن حرب الذي توفي ٢٣٦ هـ. ومعلوم تاريخيا أن الرشيد توفي عام ١٩٣ هـ، والثابت لدينا أن الإسكافي مات في خلافة المتوكل، فقد ذكر المسعودي أن الإسكافي مات في نفس العام الذي توفي فيه الإمام أحمد بن حنبل

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٤، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٢) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٦.

وهو عام ٢٤٠هـ^(١) وهو نفس التاريخ الذى أثبتته القاضى عبد الجبار^(٢) وابن المرتضى^(٣)، ومن المستبعد أن يكون التلميذ قد توفى قبل استاذة بما يزيد على أربعين سنة^(٤)، كما يرجح ما ذكره ابن حجر من إدراك الإسكافى لخلافة الرشيد أن الإسكافى قد بلغ فى مقدار عمره مالم يبلغه أحد^(٥) أى عمر طويلاً، فإذا كان قد توفى ٢٤٠هـ فمن المرجح بناء على هذا أن يكون عاصر خلافة الرشيد الذى توفى كما ذكرنا ١٩٣هـ، وأغلب الظن أنه أدرکها وهو شاب فى مقتبل العمر، وإن صحت هذه الواقعة فإنها تكون دلالة قاطعة على ظهور نبوغ الإسكافى مبكراً.

ننتهى إلى القول بأن الإسكافى كان يحتل منزلة كبيرة داخل مدرسة بغداد الاعتزالية، وتربطه علاقات طيبة بأئمة الفكر فى عصره، وأنه كان حسن السيرة زاهداً، تقياً، ورعاً، فاضلاً، وهذا حسب ما أجمع عليه معظم الذين ترجموا له على إختلاف انتماء آتهم المذهبية^(٦).

(١) المسعودى: مروج الذهب، ج٣، ص ٢٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: طبقات المعتزلة. ص ٨٣.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٤) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٢٣٠.

(٥) ابن حجر: لسان الميزان، ج٥، ص ٢٥٠.

(٦) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٢، وابن المرتضى:

المنية والأمل، ص ٤٤، وابن حجر: لسان الميزان، ص ٢٢١، والمسعودى: مروج

الذهب، ج٣، ص ٢٨٩.

(٦) مصنفاته :

يقول القاضي عبد الجبار أن للإسكافي تسعين كتاباً^(١) على أن ابن المرتضى يقول إنها سبعون^(٢)، وكذا ابن أبي الحديد^(٣)، وهي تصانيف معروفة فيما يقول الخطيب البغدادي^(٤)، وتدور حول: علوم القرآن والسنة، ودقائق علم الكلام ولطيفة، والفقه، السياسة، على أنه لم يصلنا من هذه التصانيف الكثير إلا كتابه "المعيار والموازنة" في فضائل الإمام أمير المؤمنين على بن أبي طالب، وبيان أفضليته على جميع العالمين يعد الأنبياء والمرسلين^(٥) وكذلك شذرات مطولة من كتاب "نقض العثمانية"^(٦) على أننا يمكننا أن نشير إلى بعض أسمائها وموضوعاتها على النحو التالي:

أولاً : مصنفات في علم الكلام :

١- كتاب "اللطيف":

ويبدو أنه يدور حول مسائل من لطيف الكلام ودقيقه، وذكره ابن عساكر، كما ذكر نقض الأشعرى لهذا الكتاب، حيث روى عن

(١) للقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٥.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٤١٦.

(٥) نشرة الشيخ محمد باقر المحمودي، إيران، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨١ م.

(٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١٣، ص ٢٥٤، ٢٨٦.

الأشعري قوله: "ألفت (أى الأشعري) نقض الكتاب المعروف بـ
"اللطيف" على الإسكافي^(١).

٢- كتاب "القدر":

ولعله يدور حول أصل العدل، وهو من أهم الأصول
الإعتزالية، ذكره ابن عساكر وذكر نقض الأشعري لهذا الكتاب بكتاب
سماه "المضاهاة" ويستفاد هذا مما ذكره ابن عساكر عن ابن فورك
الذى كان يحصى كتب شيخه الأشعري قائلا "كتاب المضاهاه على
الإسكافي فى التسمية بالقدر"^(٢).

٣- كتاب "اثبات خلق القرآن"^(٣)

٤- كتاب "جمل قول أهل الحق"^(٤)

ويبدو أنه كتاب فى شرح المذهب الاعتزالى بوجه عام.

٥- كتاب "ما اختلف فيه المتكلمون"^(٥):

ويبدو أنه كتاب يوضح إختلاف المعتزلة مع سائر الفرق
الكلامية وإختلاف الفرق بعضها مع البعض الآخر.

كتب فى نقد المذاهب الكلامية الأخرى، وبخاصة المرجئة والجبرية.

(١) ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ص ١٣٢.

(٢) ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ص ١٣٥.

(٣) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة ص ٤.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) نفس المصدر: ص ٤.

٦- كتاب "النقض لكتاب أبي الحسين النجار" (١).

٧- كتاب "الرد على أبي الحسين فى الاستطاعة" (٢).

ونحن وإن كنا لانعرف أى كتاب نقضه الإسكافى على أبى الحسين فى مصنفه السابق "النقض لكتاب أبى الحسين النجار"، إلا أنه يمكننا أن نرجح، أن موضوع هذا الكتاب، وكذلك أيضا موضوع كتاب الرد على أبى الحسين النجار " يكاد أن يكون موضوعا واحدا هو الرد على الإرجاء والجبر، ذلك لأن أبا الحسين النجار يعد من متكلمة المرجئة والمجبرة (٣). وكان يذهب إلى القوب بأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم على الفعل (٤)، ولم يكن الإسكافى هو المعتزلى الوحيد الذى ناظر أبا الحسين، فلقد كان للنظام مناظرات معه، بل إن "ابن النديم" يعلل سبب وفاة النجار بأنه إنصرف محمومًا فى إحدى مناظراته مع النظام (٥)!!

٨ - كتاب "المشكل على برغوث" (٦)

ويبدو أن موضوعات هذا الكتاب هى بعينها موضوعات الكتابين السابقين ذلك لأن برغوثا (٧) صاحب مذهب قريب من مذهب

(١) نفس المصدر: ص ٤ .

(٢) نفس المصدر: ص ٤.

(٣) الأشرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٦، ص ٢٤٣، ص ٣٤٠.

(٤) الأشرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٦، ص ٢٤٣، ص ٣٤٠.

(٥) ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٩.

(٦) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص ٤؛

(٧) برغوث هو: محمد بن عيسى، ويلقب ببرغوث.

أبى الحسين النجار، وبشر المريسي^(١) لذلك يعتبره البغدادي من أتباع أبى الحسين النجار، وأن كان قد خالفه فى بعض المسائل^(٢) وهذا ما نجده أيضا عند ابن أبى الحديد^(٣)، وقد رد الكعبى على برغوث بكتاب سماه "المضاهاة"^(٤)، كما أن القاضى عبد الجبار قد أفرد جزءاً من كتاب "شرح الأصول للرد عليه"^(٥).

٩- كتاب "التمويه" أو نقض كتاب حفص^(٦):

ويعد هذا الكتاب أيضاً كتاب فى الرد على المجبرة، حيث يعد حفص^(٧) من اكابر المرجئة فيما يقول ابن النديم^(٨)، وأنه كان معتزلياً فى بداية أمره، لكنه صار إلى المرجئة، وأصبح رئيساً فيها، فيما يقول الحاكم الجشسمى أيضاً^(٩)، وقد ناظره أبو الهذيل العلاف

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٣.

(٢) للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٩٧.

(٣) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ١، ج ١، ص ٢٩٥.

(٤) الكعبى: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال

وطبقات المعتزلة، ص ٧٥. ومن الجدير بالذكر أن هناك كتاباً ينسب إلى الأشعري

يسمى بـ "المضاهاة" أيضاً، وكان ردّاً على كتاب "القدر" للإسكافي.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤٠.

(٦) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشر كتاب "المعيار والموازنة" ص ٤.

(٧) يكتفى بأبى عمر، وبأبى يحيى أيضاً، وكان من أهل مصر، قدم إلى بغداد.

(٨) ابن النديم: الفهرست، ص ١٨٠.

(٩) الحاكم الجشسمى، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب "مشرح العيون" ضمن

كتاب "فضل الأعزال" وطبقات المعتزلة، تونس ١٩٧٢، ص ٣٩١.

وقطعه^(١)، غير أن ابن النديم ينسب إليه كتابًا رد فيه على أبي الهذيل العلاف بعنوان: "قضى المخلوق على أبي الهذيل العلاف"، كما نسب إليه كتابًا في "الرد على المعتزلة"، وكتابًا في "الاستطاعة" وكتابًا في "التوحيد"، وكتابًا في "المخلوق"^(٢).

١٠ - كتاب في الرد على هشام^(٣).

١١ - نقض كتاب بن شبيب في الوعيد^(٤)

وهو يعد كتاب في نقد المرجئة، ذلك لأن ابن شبيب كان يوافق المعتزلة في العدل والتوحيد، ولكنه يخالفهم في "الوعيد" ويقول بالإرجاء^(٥)، فيحكي القاضي عبد الجبار أنه "كان له مجلس يجتمع إليه أهل الكلام، وله كتاب في التوحيد، أجل كتاب، وكان يقول بالوعيد، فلما قال بالإرجاء أخذته السنة المعتزلة بالنقض عليه^(٦)..

(١) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٢.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٨٠.

(٣) الشيخ محمد باقر المحمودي: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص ٤. وانظر كلامنا فيما بعد في "الفصل الثاني" عند كلامنا عن الإسكافي وموقفه من هشام بن الحكم.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) الأضرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٧، ص ٥٥، ص ٢١٥، ص ٢١٧، ص ٢١٨، ص ٢٢٧، ص ٢٦٧.

(٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩، والكعبى: مقالات الإسلاميين ص ٧٤.

١٢- كتاب المخلوق على المجبرة^(١)

وهذا الكتاب واضح أنه في الرد على الجبرية.

١٣- كتاب "الشرح لأقاويل المجبرة"^(٢).

١٤- كتاب الرد على المشبه^(٣)

ويبدو أن هذا الكتاب موضوعه الانتصار للتوحيد بإثبات التنزيه وبعد أصل التوحيد من أهم أصول المعتزلة قاطبة.

١٥- كتاب الرد من أنكر خلق القرآن^(٤)

أثبتنا له فيما سبق. من هذا الثبوت - كتاباً في "إثبات خلق القرآن" وهذا الكتاب الذي نثبت له هو كتاب أيضاً في الانتصار لخلق القرآن والرد على من خالف ذلك، ومن المعروف أن القول بخلق القرآن قولاً شغل حيزاً كبيراً في الدراسات الكلامية، كما كان مشكلة شغلت المتكلمين في عصر الإسكافي وقامت بسببه ما نسميه بمحنة خلق القرآن والتي استمرت من ٢١٨هـ إلى ٢٣٢هـ وقد عاصرها الإسكافي.

١٦- كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال: ^(٥)

يبدو أن هذا الكتاب يدور حول قضية "التكليف"، وإبطال القول بالتكليف بما لا يطاق، ولكي يكون التكليف تكليفاً بما يطاق، فإن عدالته تعالى تقتضى أن تهب المكلف ما يعينه على التكليف كإكمال العقل،

(١) الشيخ محمد باقر المحمودي: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص ٤.

(٢) نفس المصدر: ص ٤.

(٣) نفس المصدر: ص ٤.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) نفس المصدر ص ٤.

وحرية الإرادة، وسلامة الجوارح، فإذا غاب للعقل غاب التكليف، وإذا غاب التكليف سقط العقاب، ومن هنا يكون الأطفال من أهل السلامة^(١).

١٧- كتاب الرد على النظام:

ذكره البغدادى موضحاً إن الإسكافى رد فيه على النظام، ونقض مذهبه قائلاً: "ومنهم (أى من المعتزلة الذين ردوا على النظام) الإسكافى، له كتاب على النظام، كفره فى أكثر مذاهبه"^(٢) ويبدو أن أهم النقاط التى خالفه فيها كانت تتعلق بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، وفول النظام بالطفرة، وإبطال الإجماع والقياس فى الاستدلال على الأحكام الشرعية، ولعل المسألة الأخيرة وهى إنكار الإجماع والقياس هى التى دعتة فيما يقول ابن أبى الحديد إلى الطعن فى الصحابة وذكر عيوبهم، وخاصة الإمام على وتهجم عليه بأنه كان يوهم أصحابه بأنه يوحى إليه من السماء!!^(٣)، والطعن فى الإمام على من الأمور التى تتعارض مع تفضيل الإسكافى له، فيعتبره أفضل المسلمين جميعاً بعد النبى ﷺ، ولقد كتب الإسكافى كتاباً فى بيان فضائل الامام على لعل أشهرها "المعيار والموازنة فى تفضيل الامام على على سائر المؤمنين بعد النبى ﷺ"^(٤).

(١) انظر كلامنا فيما بعد عن "العدل الإلهى" فى الفصل الثالث.

(٢) البغدادى: الفرق بين لافرق، ص ٨٠، ص ١١٥.

(٣) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٢، ج ٦، ص ٤٨.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن كتبه فى مجال السياسة.

١٨- كتاب الرد على النصارى:

ذكره القاضى عبد الجبار بقوله: إن الإسكافى قد كتب هذا الكتاب على النصارى، وعلى كل من خالط الرهبان وأرباب البيع^(١).

١٩- كتاب "مجالس دارت بينه وبين أبى جعفر السكاك"

يذكره الخياط بقوله: "وكذلك كان السكاك بالأمس، وهو أحد أصحاب هشام (ابن الحكم)، ولم يكلمه معتزلى إلا قطعه، وهذه مجالسة مع أبى جعفر الإسكافى معروفة يعلم قارئها والناظر فيها، مقدار الرجلين، وفرق ما بين المذهبيين"^(٢) فواضح أن هذا الكتاب هو تسجيل لتلك المجالس التي كانت بينه وبين السكاك^(٣) على أن هناك مناظرات أخرى مشهورة بين الإسكافى والكرائيسى^(٤)، أشار إليها ابن حجر^(٥)

(١) القاضى عبد الجبار: نثيت دلائل النبوة تحقيق عبد الكريم عثمان ببيروت، ١٩٦٦،

ج ١، ص ١٤٨. وانظر أيضا: الدكتور عبد الستار الروائى: ثورة الغفل، ص ١٦٣.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٤٢.

(٣) انظر كلامنا فى الفصل الثانى عن الإسكافى والسكاك.

(٤) الكرائيسى: هو أبو الحسين على بن يزيد الكرائيسى، من أصحاب الإمام الشافعى تفرقه

عليه، وسمع منه، توفي ٢٤٥هـ، وقيل ٢٤٨هـ (انظر: السبكي: طبقات الشافعية،

القاهرة، ١٣٢٤هـ ج ١، ص ٢٥١ - ص ٢٥٢) وذكر له السبكي كتابا فى المقالات

يصفه بقوله: "وعليه معول المتكلمين فى معرفة مذاهب الخوارج، وسائر أهل الأهواء"

(السبكي: طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢٥٢)، كما يذكر له الكعبى كتابا فى "إكفار

المثاولين" انظر الكعبى مقالات الإسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات

المعتزلة، ص ٧٩ وأيضا ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٣٥٩).

(٥) ابن حجر: لسان الميزان ج ٥، ص ٢٥٠.

والخطيب البغدادي^(١) وياقوت الحموي^(٢) وهى مناظرات يبدو أنها دارت حول إبطال الجبر باعتبار أن الكرابيسى من المجبرة^(٣) وكذلك أيضا دارت حول مسألة الإمامة ذلك لأن الكرابيسى له كتاب فى "الإمامة" نقد فيه عليا عليه السلام^(٤)، وغالب الظن أن هذه المناظرات التى دارت بينه وبين الكرابيسى لم تسجل كمناظراته مع السكاك.

ثانيا: مصنفات فى الفقه والحديث

كتاب "القاضى بين المختلفة".

يبدو أن موضوعه يدور حول الحديث كدليل من أدلة الأحكام الشرعية عند المعتزلة، والدفاع عن منهج المعتزلة والذى يقضى بالثروى فى الأخذ بأحاديث الآحاد، حيث يقول القاضى عبد الجبار فى إشارته لهذا الكتاب وموضوعه: "وبعد فإن غرض من ينسب هذه الطائفة (أى المعتزلة) إلى قلة الحديث، ظنهم أنهم (أى المعتزلة) يعملون على الأحاديث المروية عندهم، وهذا خطأ عظيم، لأنهم لا يعملون عليها لأن العمل على أدلة العقول التى تحتل، وعلى أدلة السنة القاططة والإجماع القاطع هو الواجب، دون أخبار الآحاد، التى قد يعتمد فيها الكذب، وقد يقع فيها السهو والنسيان، والتغيير والتدليل، لا أنهم لم يعرفوا ذلك، وعرفوا ما يصح فيه السند، وما لا يصح، فإن الناظر إذا نظر فى كتاب "القاضى بين المختلفة" لأبى جعفر

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٤١٦.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مادة إسكاف.

(٣) ابن النديم: الفهرست، ص ١٨١.

(٤) نفس المصدر: ص ١٨١.

الإسكافي، وكتاب "نقض الشيرجاني" لأبي القاسم البلخي، يعلم أن الأمر كما قلناه^(١).

ثالثاً: مصنفات في السياسة:

(١) نقض العثمانية :

وهو نقض لكتاب العثمانية للجاحظ^(٢)، ذكره القاضي عبد الجبار قائلاً: "إن أبا جعفر الإسكافي لما نقض كتاب "العثمانية" للجاحظ، دخل أبو عثمان (الجاحظ) صف الوراقين ببغدا وقال: من هذا الغلام السوداوى الذى بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا، والإسكافي جالس، فاخفى منه حتى لم يره^(٣) كما ذكره ابن أبى الحديد، وأورد قطعاً كبيرة من هذا الكتاب^(٤)، وقد جمعها الأستاذ عبد السلام هارون ونشرها في ذيل كتاب "العثمانية"^(٥).

(٢) كتاب المقامات

وهذا الكتاب في فضائل الإمام على عليه السلام، وقد ذكره القاضي عبد الجبار كأحد مصادره الرئيسية في معالجته لموضوع

(١) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٩٥.

(٢) نشر هذا الكتاب بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، مصر،

١٣٧٤هـ، ١٩٥٥.

(٣) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٦، وأيضاً ابن أبى

الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد ٤، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٤) ابن الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٣، ج ١٣ من ص ٢٥٤، ص ٢٧٦.

(٥) ذكرها تحت عنوان "مناقصات أبى جعفر الإسكافي لبعض ما أورده الجاحظ في

العثمانية" من شرح نهج البلاغة لإبن أبى الحديد.

الإمامة، وأورد نقولاً منه^(١)، كما ذكره ابن أبي الحديد أيضاً وأورد نقولاً منه أيضاً^(٢).

(٣) كتاب المعيار والموازنة :

"فى فضائل أمير المؤمنين الإمام على وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين".

والكتاب ذكره ابن المرتضى^(٣)، وهو يدور كله حول فضائل الإمام على وتقدمه على سائر الصحابة رضوان الله عليهم، وقد قام بتحقيقه ونشره الشيخ محمد باقر المحمودى^(٤).

(٤) كتاب التفضيل :

ذكره ابن أبي الحديد^(٥)، ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو نفسه كتاب "المعيار والموازنة" لإتفاقهما فى الموضوع^(٦).

وهناك كتب أخرى ورد أسماؤها، ولا نستطيع أن نرجح الموضوعات التى كانت تعالجها على وجه التحديد وهى:

١ - كتاب الأشربة وغالب الظن أنه فى الفقه^(٧).

٢ - كتاب العطب^(٨) . ٣ - كتاب النعيم^(٩).

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٢٠ "الإمامه" القسم الثانى،

ص ٦٢، ص ٦٥، ص ٦٦، ص ٧٢، ص ١١٤، ص ١٢٤.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ، مجلد ٤، ج ١٧، ص ١٥٨.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٤) إيران ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨١ م.

(٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ، ح ٤، ص ٧٣.

(٦) محمد باقر المحمودى: مقدمة بشره "المعيار والموازنة" ص ٤.

(٧) نفس المصدر : ص ٤.

(٨) نفس المصدر : ص ٤.

(٩) نفس المصدر : ص ٤.

الفصل الثاني

التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره

(١) تمهيد

(٢) التيارات الفكرية والدينية والسياسية .

أولاً : التيارات المخالفة للإسلام .

ثانياً : التيار الباطني وأخطاره على العقيدة الإسلامية .

ثالثاً : الفرق السياسية .

تمهيد :

عاش الإسكافي في ظل الدولة العباسية، ومن المرجح أنه أدرك خلافة الرشيد (١٧٠هـ - ١٩٣هـ) وهو حدث صغير، وعاصر خلافة: الأمين (١٩٣هـ - ١٩٨هـ)، والمأمون (١٩٨هـ - ٢١٨هـ)، والمعتصم (٢١٨هـ - ٢٢٧هـ)، والوائق (٢٢٧هـ - ٢٣٢هـ) وقضى في خلافة المتوكل (٢٣٢هـ - ٢٤٧هـ) ثماني سنوات حيث توفي ٢٤٠هـ.

وهو بهذا يكون قد عاصر الفترة الممتدة من أواخر القرن الثاني إلى قرب منتصف القرن الثالث الهجري، وهي فترة لها أهميتها في تاريخ الفكر الإسلامي، فهي تعد بداية لنهضة فكرية نمت وازدهرت في النصف الثاني من القرن الثالث والرابع الهجريين.

فقد ذاع في هذه الفترة الكثير من التيارات العلمية والفلسفية المختلفة والمتباينة، والتي نشأت من إمتزاج الثقافات المختلفة والتي تفاعلت بعضها مع بعضها الآخر، هذه الثقافات التي وفدت إلى العالم الإسلامي عبر حركة الترجمة، وكان لنموها وازدهارها بالغ الأثر على نمو الفكر الإسلامي وتطوره.

كما شهدت هذه الفترة التي عاشها الإسكافي، ذلك الصراع القومي الذي نشب بين القومية العربية والقوميات الأخرى التي دخلت الإسلام، وبخاصة القومية الفارسية، فيما كان يعرف آنذاك بـ"الشعوبية"، وقد كان ذلك الصراع مستترًا حينًا، وصريحًا حينًا آخر، بحسب قوة القابضين على أمور الحكم، وكان لهذا الصراع خطره على الفكر الكلامي بوجه خاص.

لقد ارتبط بهذا التيار الشعبوي ظهور التيار الباطني، الذي استفحل خطره وتمثل في ذبوع موجة من الزندقة، إنتشرت في الأوساط الأدبية والعلمية والفلسفية، وكانت ترمى إلى إقتلاع الإسلام من جذوره، كما إمتد خطر الباطنية إلى مجال المتكلمين والفقهاء، فزكت خلافتهم، وعملت على تعميقها، بإشعال جذوة الخلاف بينهم، فراحوا يتقاتلون ويتناذبون بالفكر، مما جعلهم ينشغلون عن أنفسهم، ضد ما لحقهم من مخالفهم من أوصاف التطرف والخروج عن الإسلام الصحيح ولعل خير مثال يمكن الاستدلال به هنا هو دور الباطنية في إزكاء الخلاف حول القرآن الكريم أقديم هو أم مخلوق؟، ذلك الخلاف الذي تفجر في الأوساط الكلامية والفقهية، بل إمتد أثره إلى عامة الناس!!، وأحدث ما سمي في التاريخ العقدي للإسلام بـ"محنة خلق للقرآن"، والتي بدأت في أواخر عهد الخليفة المأمون (حوالي سنة ٢١٨هـ) واستمرت حتى وفاة الخليفة الواثق ٢٣٢هـ، فاستمرت حوالي أربعة عشر عامًا من الصراع والتوتر، وقد كان للباطنية دورها الكبير في إثارة هذه المحنة وتركبتها فقد كانت ... ولا شك. مكيدة من مكائد الباطنية، وقد وُربط للمعتزلة في هذه المحنة، فهم لم يقصدوا مصادرة آراء الفقهاء والمحدثين، ولم يروا فرض رأيهم على جمهور المسلمين، ذلك لأنهم كانوا يرون أن المسألة لا تعدو إلا أن تكون مسألة إجتهادية، فهي مسألة لم يرد فيها نص قطعي الدلالة، فاجتهدوا، وقالوا بخلق القرآن تحت دعوى تصحيح الاعتقاد، ولكنهم زج بهم في هذه المحنة، وحملهم التاريخ كل تبعاتها ولقد كانت هذه المحنة سببا هاما في ثورة الرأي العام ضدهم - وما زال - مما أدى إلى سقوطهم، وأقول نجمهم، وإتلاف مؤلفاتهم وإحراقها، وقد شهدت السنوات الثماني الأخيرة من

حياة الإسكافي بداية ذلك التدهور والذبول، وهكذا نجحت إحدى مهمات الباطنية في إسقاط المعتزلة عن مراكزهم، ذلك لأن المعتزلة هم الذين وقفوا لهم بالمرصاد، ونجحوا في إبطال هجومهم على الإسلام، بل إن بعض المؤرخين يرون أن مكافحة الباطنية كانت أحد الأسباب الرئيسية لظهور المعتزلة وتطور آرائها.

أشرنا - في إيجاز - إلى أهمية هذه الفترة التي عاشها الإسكافي لما ساد فيها من اتجاهات فكرية ودينية وسياسية والتي سوف نتناولها بشئ من التفصيل - ومن المسلم به أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين فكر العصر وثقافته، والمفكر الذي ينشأ فيه، فالمفكر ضمير عصره، تتقلبه همومه، وتؤرقه مشكلاته، ويتفاعل مع تياراته الفكرية والدينية والسياسية يؤيد بعضها، ويرفض بعضها، ويبدع من جانبه فكراً جديداً، يضاف إلى ثقافة عصره، ولقد كان الإسكافي من طراز ذلك المفكر الذي يرتبط بعصره، وجاء نشاطه الفكري شاهداً على ذلك، فكتب دفاعاً عن العقيدة من وجهة نظر عقليه، ليدعم فلسفة التوحيد والعدل التي أقامها أسلافه الأوائل، لمواجهة تصورات المشبهة والمجسمة .. وغيرهما من الفرق الكلامية المغالية والمنحرفة عن الفهم الصحيح للعقيدة، كما كتب دفاعاً عن العقيدة ليدحض دعاوى الزندقة، ويصد هجمات الأديان المخالفة للإسلام، واسهم في معالجة مشكلات عصره، وعلى رأسها مشكلة الإمامة، فأعلن موقفه السياسي "الذي يقوم على مبدأ جواز إمامه المفضول وهو مبدأ زيدى فى الأصل، تنبأه معتزلة بغداد، فأطلق عليهم "متشعبة المعتزلة"، غير أن الإسكافي تناول هذا المبدأ بالتدقيق والتفصيل، ليدحض المفهوم

الشيعي الرافضي في القول بالنص والتعيين، فضلاً عن الرفض لسائر الخلفاء الراشدين المتقدمين على عليّ بن أبي طالب.

وهكذا يرتبط فكر الإسكافي بعصره، ومن هنا بدت الحاجة إلى دراسته ولا نقصد - هنا دراسته من الناحية التاريخية، والتي ترمى إلى إثبات حوادثه التاريخية أو سردها، فهذا شأن التاريخ وحده، وهو به أليق، ونحن وإن كنا نؤمن بأهمية التاريخ وأحداثه في تشكيل فكر العصر وثقافته، إلا أننا نرى أن مهمتنا الأساسية ستقتصر على تأريخ الأفكار، أي تاريخ العقل الإسلامي في فترة من أهم فترات نشوئه وإرتقائه، وبخاصة في المجال العقدي وليس خافياً أن تاريخ الفكر ليس ببسيط، وخاصة إذا ما حاولنا أن نعرف كيف نبتت الأفكار، وكيف نمت وتطورت، وكونت هذه المذاهب الدينية والسياسية.

ويمكننا أن نجمل أهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية التي سادت في عصر الإسكافي فيما يلي :

- أولاً : التيارات الدينية المخالفة للإسلام
- ثانياً : التيار الباطني وخطره على الإسلام
- ثالثاً : الفرق السياسية

وفيما يلي تفصيل ما أجمالناه:

- أولاً : التيارات الدينية المخالفة للإسلام :

لقد دأبت في هذا العصر أفكار حاولت الأديان السماوية المخالفة ومجموعة الملل والأهواء المختلفة، أن تروج لها، لتحیی من جديد عقائدها القديمة، ولتهاجم - بطرق شتى - العقيدة الإسلامية :

فقد حاولت اليهودية بطرقها السرية أن تروج لبعض معتقداتها في الساحة الإسلامية، مثل: إنكار النسخ تحت دعوى أن الشريعة واحدة، ابتدأت بموسى وإنتهت به، كما روجوا لأفكار التشبيه والتجسيم، والوصاية، والرجعة، والمسيح الدجال^(١)، وأشاعوا إسرائيلياتهم في مجال التفسير^(٢) والحديث النبوي^(٣)، وقد كان لهذه الأفكار خطرهما في ظهور الحشوية والمجسمة^(٤)، كما تفتشت هذه الأفكار في ظل التشيع الغالى وأدى تسربها إلى إثارة موضوعات عقدية لم يكن للمسلمين عهد بها فتصدى لها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة، وقد نقل إلينا أن بشر بن المعتمر - مؤسس معتزلة بغداد (ت ٢١٠هـ) - قد تصدى لهذه الأفكار اليهودية، حيث كتب كتاباً في "الرد على اليهودية"^(٥) كما حاولت المسيحية أن تنتشر أفكارها عن: التثليث، والإتحاد، والصلب، عن طريق نصارى

(١) انظر في تفصيل ذلك كتابنا: أصالة علم الكلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،

١٩٨٧م، ص ١١٣ - ص ١٨٨

(٢) الدكتور أحمد صبحي: علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول

الدين، (المعتزلة)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢،

ص ٣٢، ص ٣٣.

(٣) الدكتور على سامي النشار: نشأة للتفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة،

الطبعة السابعة، ١٩٧٧م و ج ١، ص ٧٠.

(٤) الدكتورة سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين "مذهب الكرامية"، شركة الإسكندرية

للطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص ١٠٥، ص ١٢١.

(٥) رضا كحالة: معجم المؤلفين، دمشق، ١٩٥٧م، ج ٢، ص ٤٦.

العرب، وكذلك عن طريق من اسلم من النصارى^(١)، وقد ساعد تسامح الخلفاء - من بنى امية وبنى العباس - مع أهل الكتاب - على نمو الفكر المسيحي، الذى سلح نفسه بكافة الأدلة الجدلية، وقد بلغ من تسامحهم أن عقدت مناظراتهم ومجادلاتهم لعلماء المسلمين فى بلاطهم وتحت رعايتهم^(٢).

ولقد تصدى المعتزلة عامة ومنهم الإسكافى لحض مذهبهم فوجد إثنين من متقدمي المعتزلة وكانا معاصرين للإسكافى، قد عنوا بالرد على هذه الأفكار المسيحية، والتى يبدو أنها كانت قوية آنذاك وهما: الجاحظ الذى أفرد رسالة فى "الرد على النصارى"^(٣)، وبشر بن المعتز الذى يروى أن له كتاباً فى "الرد على النصارى"^(٤)، ثم الإسكافى الذى اثبتنا فى مصنفاته أن له كتاباً فى "الرد على

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، الجزء الثالث، ص ٣٥٨.

(٢) Watt: Islamic Philosophy and Theology. Edinbrgh, (٢) University Press, Londin, 1962, p.6.

وانظر ايضا Watt: Free will and Predestination in Early Islam, London, 1948, p 0.58.

Maccdonald: Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constiitutional theory, London, 1927, p. 132.

(٣) الجاحظ: رسالة فى الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل نشرها بوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ.

(٤) الدكتور عبد الستار الراوى: ثورة العقل، دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد، ص ١١٠.

النصارى"، وقد ذكر القاضى عبد الجبار فى وصفه لهذا الكتاب أن الإسكافى كتب هذا الكتاب للرد على النصارى، وعلى كل من خالط الرهبان وأرباب البيع^(١) وهذا يفيد أن هذه الأفكار المسيحية قد نفشت فى عصره، وكان لها اثرها الخطير على العقيدة الإسلامية، مما دعاه إلى إفرا د كتاباً فى الرد عليها كما عنى أيضا المتأخرون من المعتزلة بهذا الأمر لخطورته، كالقاضى عبد الجبار^(٢).

كما سادت فى هذا العصر أيضا الكثير من الأفكار التى روجت لها الديانات غير السماوية، والتى تمثلت فى تيارين أساسيين كان لهما خطرهما على العقائد الإسلامية وهما :

أ - التيار الفارسى ب - التيار الهندى

أ - التيار الفارسى:

لقد قوى نفوذ الفرس إبان الدولة العباسية، التى قامت بفضل جهودهم، حيث سعوا - بشكل قوى - مع الساعين إلى إسقاط الحكم الأموى، والدعوة للعباسيين، فقاموا بالدعوة لهم فى موطنين، هما اصلح ما يكون لهذه الدعوة، وهما خراسان والكوفة، كانت الأولى تعاني من ذل الأمويين للفرس المسلمين أما الثانية فكانت معروفة بولائها لآل البيت ونجحت هذه الدعوة فى إقامة الدولة العباسية بقيادة

(١) انظر كلامنا عن مصنفات الإسكافى فى "الفصل الأول".

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، "الفرق غير الإسلامية" بتحقيق محمود محمد الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، وإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٨٦ - ص ١١٥.

أبو مسلم الخراساني، وكان للفرس بعض ما تمنوه، ولم يكن قليلاً، فكان لهم الكثير من النفوذ حتى إن الجاحظ كان يصف دولة العباسيين بأنها دولة أعجمية خراسانية^(١)، ويعد الخليفة المنصور أول من توسع في الاستعانة بالفرس في إدارة الدولة وسياستها، وزاد نفوذهم في عهد الرشيد الذي شهد استبداد البرامكة^(٢) في تصريف أمور الدولة واستمر نفوذهم في الإزدياد إبان عصر الخليفة المأمون^(٣).

على أن الخلفاء العباسيين مع إطلاقهم للنفوذ الفارسي في دولتهم على هذا النحو، إلا أن ذلك لم يمنعهم من النيل من وزرائهم أو قوادهم الفرس، بل والتكيل بهم أحياناً، متى استشعروا خطراً منهم على سلطانهم، أو على المعتقدات الدينية، وخير شاهد على هذا تكيل المنصور بقائده أبي مسلم الخراساني، وتكيل الرشيد بالبرامكة^(٤).

على أن نفوذ الفرس قد تقلص بشكل واضح في عهد الخليفة المتوكل، الذي أحل الترك محل الفرس، فنكلوا بالفرس والعرب معاً.

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ٣، ص ٢٠٦، وانظر أيضاً أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ١، ص ٣٦.

(٢) البرامكة: أسرة فارسية من ابنائها الوزراء الأولون في الخلافة الإسلامية، وليس "برمك" اسم شخص، وإنما هو لقب يطلق على "الموبذ في توبهار" وهو منصب ديني وراثي (انظر دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية، مادة: البرامكة، ص ٥٤٧).

(٣) للجهشيارى: الوزراء والكتّاب، تحقيق السفا والأبيارى، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، ص ٢١٢ وانظر أيضاً: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ١، ص ٤٤.

(٤) أنظر تفصيلاً: الدكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، النهضة المصرية للقاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ١٦٨ - ص ١٧٤. والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٧.

وسيادة النفوذ الفارسي - على هذا النحو - كان له أثره في ذبوع عقائد الفرس وبخاصة: الزرادشتية، والمانوية والمزدكية^(١)، فذاعت الزندقة، والتي تحمل في ذلك العصر على معاني أربعة^(٢): أولها: التهتك والاستهتار مع تبجح في القول يصل أحيانا إلى ما يمس الدين، ولكن قائله لم يقله عن نظر، وإنما قاله عن خلاعة ومجون، وثانيها: إتباع دين المجوس، وخاصة دين ماني، مع التظاهر بالإسلام وثالثها: أتباع دين المجوس، وخاصة دين ماني، مع غير التظاهر بالإسلام، ورابعها: الملحدون الذين لا دين لهم.

وكان لانتشار المذاهب التثوية الغنوصية، وبالذات المانوية، وبفضل الكتب التي كتبت في نصرتها^(٣) وفي ظل حركة منظمة أثرها في انتشار الزندقة^(٤) الأمر الذي أدى إلى ضرورة مقاومتها، ودحض أفكارها ومذاهبها، وقد قام المعتزلة بهذا العمل خير قيام، بل إنه فيما يقول "بيكر" كان من أهم أسباب قيام المعتزلة^(٥)، فقد بذلوا نلهم كواصل عطاء^(٦)، وعمر بن عبيد^(٧)، وأبى الهذيل

(١) انظر تفصيلاً كتابنا: أصالة علم الكلام، ص ١٤٢، ١٥٦.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ١، ص ١٥٢ - ص ١٥٣.

(٣) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٢٩.

(٤) انظر كتابنا: أصالة علم الكلام، ص ١٥٠ - ص ١٥٣.

(٥) بيكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وجمعها تحت عنوان "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية".

(٦) له كتاب في الرد على المانوية بعنوان "الألف مسألة في الرد على المانوية" انظر ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢١.

(٧) انظر كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية والفلسفية، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٧٠ - ص ٧٢.

العلاف^(١)، والنظام^(٢)، جهداً كبيراً في هذا الصدد، كما أن معتزلة العصر الذي ندرج له: كبشر بن المعتز، ومعمر بن عباد وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وثمامة بن أشرس^(٣)، قد بذلوا أيضاً جهداً كبيراً في مناهضة الفرق الثنوية، وظل أمر مقاومة الثنوية، ودحض عقائدها أمراً عاماً عند رجال الاعتزال، في كل عصورهم، فنجد الخياط قد أوقف كتابه "الانتصار" والرد على ابن الراوندي^(٤) لهذا الغرض كما درس القاضي عبد الجبار المذاهب الثنوية وأوقف أجزاء من مؤلفاته للرد عليها^(٥) وكذلك كان الأمر عند سائر المتأخرين:

(١) له كتاب ناقش فيه محبوسيا أسلم على يديه يسمى "بكتاب ميلاس" انظر الزركلي: الأعلام، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٢) له كتاب في "الرد على الثنوية" انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٨١ - ص ٨٣ وانظر الجاحظ: الحيوان، بتحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ج ٤، ص ٤٤١ - ص ٤٤٢، ج ٥، ص ٤٦ - ص ٥٠.

(٣) انظر في ذلك: زهدى جار الله المعتزلة، ص ٢٦ - ص ٤٧.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي انظر الصفحات: ٦، ٧، ٢٦، ٣٠، ٣٤، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٦، ٧٠، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٣، ١٧٨.

(٥) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥ (الفرق غير الإسلامية)، ص ٢٢ - ص ٧٩ وشرح الأصول الخمسة، ص ٢٤، ص ٢٧٨ - ص ٢٨٥ ص ٢٨٨، والمحيط بالتكليف، جمع الحسن ابن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمي، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتراث والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٢، ص ٦٠، ص ١٥٠، ص ١٧٧، ص ٢٢١، ص ٢٢٤، ص ٢٢٧، ص ٢٦٢، ص ٣٧٣، ص ٤٠٩، ص ٤١٥.

كالنيسابورى^(١) والحاكم الجشمى^(٢)، وابن متويه^(٣).

ب - التيار الهندى :

لقد كان للهند أثرهم فى الثقافة الإسلامية من ناحيتين هما:
الأولى كانت مباشرة، تمت بإتصال المسلمين - أنفسهم - بالهند عن طريق التجارة، وعن طريق الفتح أيضًا، والذي صير ما فتح من بلاد السند جزءًا من المملكة الإسلامية، تخضع لنظامها، وتجرى عليها أحكامها، وينتقل المسلمون إليها، كما ينتقل الهنود إلى العالم الإسلامى، وكل من هؤلاء وهؤلاء يحملون ثقافتهم ويتبادلونها. أما الناحية الثانية: فكانت غير مباشرة، حيث نقلت الثقافة الهندية بواسطة الفرس، الذين اتصلوا بالهنود، إتصالًا وثيقًا قيل الفتح الإسلامى، وأثروا فيهم وتأثروا بهم، فلما نقلت الثقافة الفارسية إلى العربية، نقل فى ثناياها جزءًا من الثقافة الهندية^(٤).

(١) النيسابورى: فى التوحيد "نبوان الأصول" بتحقيق محمد عبد الهادى أبوريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩م والكتاب فى جملة بعالج موضوع التوحيد، محللا إياه، ومدافعا عنه، وداحضا لمزاعم الثنوية.

(٢) الحاكم الجشمى: شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية، مصور عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم ٣٠٦ انظر اللوحات الأولى من هذا المصنف ومواقع أخرى.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى احكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٩١ - ص ١٠٥ ومواقع أخرى.

(٤) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ١ ص ٢٤٤ - ص ٢٤٥ وانظر أيضًا دكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى، ج ٢ ص ٢٥١.

ولقد وقف المسلمون على الثقافة الهندية عن طريق هاتين الناحيتين فعرفوا ديانات الهند الكبرى، كما أن بعضاً من أصحاب هذه الديانات حاولوا الترويج لها في الساحة الإسلامية، إيتغاء هدم البناء العقدي للإسلام فأشاعت السمنية من دياناتهم نزعة مادية في مجال تفسير الوجود والمعرفة، تقود إلى نتائج خطيرة من أهمها إنكار ما وراء عالم الشهادة ومن هنا ارتبط أصحابها بالتيار الشكي الذي يرمى إلى الزندقة، كما أشاع البراهمة أيضاً القول بالتناسخ، أى القول بتناسخ الأرواح، وقد تأثر بقولهم أحمد بن حاطط، وهو من معاصري الإسكافي^(١)، كما نادوا بفتح باب النبوة، حيث ذهبوا إلى أن العقل كاف في هداية البشر، وكلا القولين له خطره الشديد على العقائد الإسلامية^(٢) ولعل هذا ما دعا الإسكافي - وغيره من المتكلمين - إلى مواجهة هذه الأفكار بالدحض.

ثانياً : التيار الباطنى

لقد شهد هذا العصر ظهور التيار الباطنى واستفحال خطره، فيقول البغدادي: إن أصحاب التواريخ قد ذكروا أن دعوة الباطنية ظهرت أولاً في زمان المأمون وانتشرت في زمان المعتصم^(٣)، وتكونت الباطنية من الشعبية الفارسية ومعها اليهود والنصارى^(٤)،

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٤٩ ، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧، ص ٢٦٠، ص ٢٦١. والشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٧، ص ٦٨، ص ٧٠.

(٢) انظر تفصيلاً كتبنا أصالة علم الكلام، ص ١٦١ وما بعدها.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٦٨ وانظر أيضاً: الاسفراينى التبصير فى الدين، ص ١٤٠ - وص ١٤١.

(٤) الاسفراينى: التبصير فى الدين، ص ١٤٢.

لتكون جبهة قوية ضد الاسلام، جمعها الكيد له، وإنتهجوا فى ذلك مناهج كثيرة، أشهرها اللجوء إلى الطرق السرية، فأظهر قوم منهم الإسلام، مبطناً دينه القديم، واتجهوا إلى أهل التشيع من المسلمين، وأظهروا المحبة لآل البيت^(١)، مستغلين ذلك فى الطعن على الصحابة، والتباكى على ما حل بآل البيت، لينفذوا إلى الغلو فى علياً رضى الله عنه، ثم فى الأئمة بعده، ملتسمين أدلتهم فى الغلو والخوض فى الصحابة بأحاديث وضعوها فى ذلك، ثم اتجهوا إلى القرآن الكريم ومتواتر السنة، فذهبوا إلى أن لهذه النصوص ظاهراً وباطناً، وأن إمارة الأحق هو الانخداع بظاهرها، وأن إمارة الفقيه إعتقاد بواطنها، وعلم الباطن لدى الإمام فقط، فهو مستودع العلم، والمعصوم من الخطأ، فهو بشر مثله، لا يموت، وإنما يرفع ويعود إلى الدنيا بعد غيبته، .. وهكذا يترجون مع من يسترجونهم، حتى يخلعهم عن العقائد الصحيحة، وقد أوضح لنا الغزالي أمر الباطنية وظهورهم وعقائدهم، فيقول "تساور جماعة من المجوس، والمزنية، وشرزمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين، وضربوا سهام الرأى فى استنباط تدبير تخفف عنهم ما نابهم من إستيلاء أهل الدين، وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين، حتى أخرجوا السنتهم عن النطق بما هو معتقدتهم من: إنكار الصانع، وتكذيب الرسل، وجحد الحشر والنشر، والمعاد إلى الله..."^(٢).

(١) القاضى عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥١ - ص ٥٢.

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عيد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤، م ص ١٨، وقرن أيضاً القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦ "إعجاز القرآن" ص ٣٤٥.

ويستطرد الغزالي مبينا - سبيلهم الذي سلوكه فيقول عنه "أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم أركهم عقولاً، وأسخفهم رأياً، وألينهم عريكة لقبول المحالات، وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات، وهم الروافض، وتتحصن بالانتساب إليهم والإعتزاز إلى أهل البيت عن شرهم، وتودد إليهم بما يلائم طبعهم من: ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم، والذل الهائل، وتبأكي لهم على ما حل بآل محمد - ﷺ - ونوصل به إلى تطويل اللسان في أئمة سلفهم الذين هم أسوتهم وقوتهم، حتى إذا قبحنا أحوالهم في أعينهم، وما ينقل إليهم بنقلهم وروايتهم، إشتد عليهم باب الرجوع إلى الشرع، وسهل علينا استكراجهم إلى الإنخلاع عن الدين وإن بقي عندهم معتصم من ظواهر القرآن، ومتواتر الأخبار، أوهمنا عندهم أن تلك الظواهر لها أسرار وبواطن، وأن أمارة الأحقق الانخداع بظواهرها، وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها، ثم نبث إليهم عقائدا، ونزعم أنها المراد بظواهر القرآن ثم إذا تكثرتنا بهؤلاء سهل علينا استدراج سائر الفرق بعد التحيز إلى هؤلاء والتظاهر بنصرهم"^(١).

ولقب الباطنية بعد لقباً عاماً يشمل فرقا كثيرة في عددها، ولكنها واحدة في اتجاهها، وهو الكيد للإسلام بالحيلة بعد يأسها من مواجهته بالقوة، وقد أورد الغزالي ألقابهم وحصرها في عشرة ألقاب أشهرها الباطنية، والقرامطة، والقرمطية، والخرمية والخرمدينية، والاسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والتعليمية^(٢)، وأشهر

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ١٩.

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ١١ - ص ٣٦.

باطنية العصر الذى نورخ له هى الدعوة الباطنية الإسماعيلية الشيعية، والتى ظهر دعائها قبيل منتصف القرن الثالث الهجرى.

ولعل أخطر ما فى الدعوات الباطنية هى نظرتهم إلى الإمام الذى يعد - كما ذكرنا - أسمى رجل من البشر، إختياره الله تعالى ليكون حجته على الخلق، وخليفته فى الأرض، وحراساً لشريعته، وعصمته كعصمة الأنبياء، عصمة مطلقة غير مقيدة بالمكان أو الزمان^(١) وهو مستودع العلم، وهو مصدر من مصادر التشريع، فلا اجتهاد يرأى ولا قياس، بل وجوب التعليم من الإمام المعصوم، وهذه هى زبدة مذهب الباطنية فيما يقول الغزالى^(٢) ولا شك أن فى ذلك قتل لكل ملكات النظر العقلى، والاجتهاد بالرأى، الذى أمرنا به الله تعالى، ويصبح طريق المعرفة - الوحيد - هو التقليد للإمام وفى هذا اغتيال لملكات الإنسان الإبداعية.

ويعد من أخطر ما دعت إليه الباطنية أيضاً مسألة تأويل النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك لأن تأويلاتهم حملت النصوص ما لا تحتمله إطلاقاً، وقد ساعدهم فى تأويلاتهم المسرفة، الإسرائيليات الكثيرة التى وضعت فى مجال الحديث، والتفسير، وكذا الأفكار البوذية، والمسيحية، والمذاهب الفلسفية اليونانية^(٣)، كل هذه

(١) الكلينى: الكافى فى الأصول، طهران، ١٣٧٥هـ، ج ١، ص ٢٠٣ وانظر أيضاً تفصيلاً

الدكتور أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر:

القاهرة: ١٩٧٩م، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) الغزالى: فضائح الباطنية ص ٤٢ - ص ٤٧.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٧٨، ص ٢٧٩.

العناصر، دخلت فى تأويل النصوص الدينية، التى شملت تأويلهم للتكاليف الدينية لتبرير إسقاطها، فيطوى بساط التكليف^(١) ولعل من أشهر تأويلاتهم تفسيرهم للنبوّة تفسيراً فلسفياً، فيقول الغزالى "إن مذاهبهم (فى النبوّة) مستخرجة من مذاهب الفلاسفة فى النبوات مع تحريف وتغيير"^(٢)، وقوله الغزالى صحيح إلى حد كبير، فإن المقارن لتفسيراتهم للنبوّة بتفسيرات فلاسفة كالفارابى، مثلاً يجد وجه شبه كبير، وليس يخاف أن هناك مصادر فلسفية مختلفة اعتمد الفارابى عليها فى هذا التفسير^(٣)، ولعل هذا أيضاً ما دعا أوليرى إلى عقد صلة بين المذاهب الباطنية والمذاهب الفلسفية الوافدة عبر حركة الترجمة فيقول: "إن الطالب فى المراتب العليا فى المذاهب الباطنية، يكشف له عن المعنى الباطنى للقرآن الكريم، وهو مذهب أرسطو، والأفلاطونية المحدثة مضافاً إليها بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية"^(٤).

(١) الغزالى: فضائح الباطنية، ص ٤٧، والبغدائى: الفرق بين الفرق ص ٢٨٠، ص ٢٨٢ والدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، الجزء الثانى، "نشأة التشيع وتطوره" ص ٤١٤ — ص ٤١٥ والدكتور عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) الغزالى: فضائح الباطنية، ص ٤٠ — ص ٤١.

(٣) الفارابى: فصوص الحكم، مع رسائل أخرى، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص ٦٢، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥١، ص ٦٠، والدكتور إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٧٣ — ص ٩٦، وسعيد زايد: الفارابى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سلسلة نوايخ الفكر العربى، ص ٥٨ وما بعدها.

(٤) أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، الدكتور تمام حسان، مطبعة مخيمر، القاهرة ١٩٧١، ص ١٦٨.

هذه هي الأفكار الخطيرة التي روجت لها الباطنية قويت بنفد شديد من قبل المعتزلة عامة والاسكافي خاصة، فقد كانت له مناظرات، وكتب رد فيها على أقطاب الباطنية في عصره، كهشام بن الحكم، وصاحبه السكاك كما أن ابن الراوندي كان من أهم الذين روجوا لفكر الباطنية كان له موقفاً معروفاً من المعتزلة، ولهم أيضاً كتباً موقوفة للرد عليه، وفيما يلي نعرض لموقف الاسكافي من أقطاب الباطنية :

(أ) الأسكافي وهشام بن الحكم^(١)

أجمع مؤرخو العقائد - على اختلاف انتماءاتهم - على أن هشام ابن الحكم أول من قال بأن "الله جسم"، فهو أول من أدخل مقالة التجسيم في الإسلام مدعماً إياها بالأدلة العقلية^(٢)، كما نسبوا إليه

(١) هو هشام بن الحكم، البغدادي، الكندي، مولى بنى شيبان، وكنيته أبو محمد أو أبو الحكم، نشأ بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، أحد كبار مشايخ الرافضة، وأول من فشق الكلام في الإمامة وكان حاذقاً في صناعة الكلام له صلات قوية يحيى بن خالد البرمكي، وكان القيم بمجالس كلامه، توفي بعد نكبة البرامكة، وكانت نكبة البرامكة عام ١٧٨هـ، وقيل توفي في خلافة المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ)، وقيل أيضاً أنه توفي ما بين ٢٢١هـ - ٢٣١هـ (انظر ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥، وابن حجر: لسان الميزان، ج ٦ - ص ١٩٤).

(٢) قد يقال أن مقاتل بن سليمان سبقه في القول بالتجسيم، وكذا التشبيه ولكن قول مقاتل جاء من خلال تفسيره للقرآن الكريم، والذي اعتمد فيه على إسرئيليات ومسيحيات وثنيات وأما قول هشام فجاء مؤسسا على العقل وحده (انظر: الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص ٢٣٨)

أيضاً القول بـ "التشبيه"^(١) والقول بـ "الجبر" فقال الجبائي إن هشاماً قال بالجبر والتكليف بما لا يطاق، لذا يعتبره الجبائي منكراً للعدل الإلهي بالمعنى الذي ذهب إليه المعتزلة^(٢).

ويبدو أن هشاماً كان في مجال الطبيعيات ذا نزعة حسية مادية، جعلته يقرر أن الأعراض أجساماً^(٣)، وينكر الجزء الذي لا يتجزأ^(٤)، ويقول بتداخل الأجسام^(٥)، فينتهي إلى القول بالكُمون^(٦) على أن الباحثين قد احتفلوا بصدد مصدر هذه النزعة الحسية لدى هشام^(٧).

(١) للخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٤٠، ص ٤١، ص ٦٠، ص ١٠٨،

ص ١٢٣، ص ١٢٤، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٤٨، ص ٤٩، والشهرستاني: الملل

والنحل، ج ٢، ص ٢١، والأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٠٦ - ص ١٠٨،

والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢، ص ٢٦٢، ص ٢٦٦.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، قزوين، طبعة حجر ١٢٠١هـ - ١٨٨٤هـ، ص ١٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٣٦.

(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٩٣. والبغدادي: الفرق بين

الفرق، ص ١١٣.

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥٠، ص ٥١، ص ١١٣.

(٦) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٧) يرجع الخياط: نزعة هشام المادية إلى إتصاله بالديصانية (انظر: الانتصار، ص ٤٠ -

ص ٤١) ويضيف بريترل أن الديصانية كانت ممتزجة بالمذاهب الفلسفية اليونانية (انظر

أوتوبريتزل: "مذهب الجوهر للفرد عند المتكلمين الأوليين في الإسلام، بحث في مسألة

العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام، وبين للفلسفة اليونانية"، مقالة ضمن كتاب

"مذهب الذرة عند المسلمين" ليبين، ترجمة للدكتور أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية،

القاهرة، ١٩٤٦م، ص ١٤٤ غير أن الدكتور أبو ريده يرى أن مصدر هذه النزعة المادية

وإذا انتقلنا إلى مجال السياسة نراه يقرر: أن الإمامه نص، وهى لعلى ابن طالب، فهو الإمام الحق نصا ووصيه^(١)، ورتب على ذلك البراءة من أبى بكر، وعمر، وعثمان - رضى الله عنهم -، وقد تابعه فى ذلك ابن الراوندى، كما سيأتى بعد - وقد تطرف فى نظرته إلى الإمام، فقرر له العصمة المطلقة، بينما جوز الخطأ على الأنبياء - عليهم السلام - بدعوى أن الأنبياء والرسل إذا أخطأوا ردهم الوحي، ولما إنقطع الوحي بالنبي (ﷺ)، فالأئمة لا يوحى إليهم، ولا تهبط عليهم الملائكة، لذا فهم معصومون، لا يجوز عليهم السهو والخطأ،^(٢) كما قال بالرجعة^(٣) وكان يشكك الناس فى القرآن الكريم لتجويزه للزيادة والنقصان فيه^(٤).

ما تقدم يمثل - فى جملته - أهم الآراء التى نادى بها هشام ابن الحكم حاول ترويجها واشاعتها، وهى فى مجملها تمثل الفكر الشيعى المتطرف، والذى رفضته المعتزلة عامة، والإسكافى بوجه خاص، خاصة فيما يتعلق بالآراء السياسية، وقد نسب إلى الاسكافى كتاب رد فيه

=الحسية عند هشام هو تأثيره بالفكر الهندى حيث يقول: "وجائز أن نفى الأعراض عند النظام، وعند هشام ابن الحكم الرافضى المتقدم على النظام، من أثر الفكر الهندى الذى نشره السمنية بين المسلمين" (انظر: الدكتور أبو ريذة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ص ١١٩)

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥٠.

(٢) القاضى عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٢٤ - ص ٢٢٥، ج ٢، ص ٥٢٨.

(٣) للقاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢، ص ٢٦٢، ص ٢٦٦.

(٤) نفس المصدر: ص ١٥٢، ص ٢٦٢، ص ٢٦٦.

على هشام بعنوان "الرد على هشام"^(١)، ومع أنه لم يرد في المصادر التي بين أيدينا ما يشير إلى موضوعات الرد، إلا أننا يمكننا أن نرجح أن مسألة الإمامة وما يتعلق بها، كانت أحد الموضوعات الهامة التي تناولها رد الإسكافي على هشام، ذلك لأن هشاماً - كما ذكرنا - من القائلين بالنص والوصية، وله كتاب بعنوان "كتاب الوصية والرد على من أنكرها"^(٢) ينتصر فيه لهذا القول. ولذا فهو يرفض القول بإمامة المفضل فله كتاب بعنوان "كتاب الرد على من قال بإمامة المفضل"^(٣)، رد فيه على القائلين بإمامة المفضل، فمن المرجح أن يكون رد الإسكافي قد تناول هاتين المسألتين، ذلك لأنه يرفض القول بالنص، كما يدافع دفاعاً كبيراً عن جواز إمامة المفضل وتقديمه على الأفضل، ويرفض مطلقاً البراءة من الخلفاء السابقين على علي بن أبي طالب^(٤) على أن هناك مسائل أخرى نرجح أيضاً أن تكون موضوعات لهذا الرد عالجها هشام من وجهة نظر مغايرة تماماً للفكر الاعتزالي عامة، كموضوع التشبيه والتجسيم، وموضوع الجبر، والتكليف بما لا يطاق،، كما نرجح أيضاً أن تكون مسألة إنكار الجزء الذي لا يتجزأ كانت من مسائل الرد وذلك لأن الإسكافي من المثبتين للجوهر الفرد، وقد اعتمد على هذا الإثبات في إثبات حدوث العالم^(٥) ويمكن القول بأن آراء هشام بن الحكم

(١) انظر مصنفات الإسكافي في الفصل الأول.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥.

(٣) نفس المصدر: ص ١٧٥.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن الجانب المياسي.

(٥) انظر كلامنا فيما بعد عن الجانب الطبيعي.

في مجملها تناقض الفكر الاعتزالي عامة، ولذا نرى كثيراً من شيوخ الاعتزال قد قاموا بالرد عليه فقد ورد أن أبا الهذيل العلاف قد رد عليه^(١)، وأيضاً بشر بن المعتمر^(٢) كما نقض الجبائي كتابه في "الجسم والرؤية"^(٣)، كما أورد الخياط طعن الجاحظ عليه^(٤)، كما أورد الخياط نفسه ردوداً عليه في كتاب "الانتصار"^(٥).

(ب) الأسكافي والسكاك^(٦)

السكاك من أصحاب هشام بن الحكم^(٧)، إلا أنه خالفه في مذهبه، ولم يوافقته إلا في الإمامة، وهو أحد المعاصرين للإسكافي، وهو أيضاً أحد الخصوم البارزين للمعتزلة، وكان حاذقاً في جدله، لم يكلمه

(١) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٠، ص ٢٥٤، والخياط: الانتصار، ص ١٤٢، والبيضاوي: الفرق بين الفرق، ص ٤٠ والمسعودي: مروج الذهب، ج ٤، ص ١٠٣ - ص ١٠٤.

(٢) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٥ وابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥.

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ١٤١ - ص ١٤٢.

(٥) نفس المصدر: ص ٢٧، ص ٤٠، ص ٤١، ص ٤٩، ص ٦٠، ص ١٠٨، ص ١٠٩، ص ١١٥، ص ١١٦، ص ١١٧، ص ١١٩، ص ١٢٠، ص ١٢١، ص ١٢٣، ص ١٢٦، ص ١٣٩، ص ١٤١، ص ١٤٢، ص ١٥٧، ص ١٥٨.

(٦) هو: أبو جعفر محمد بن خليل السكاك البغدادي الرافضي، ولقد ورد محرفاً عند كل من: الشهرستاني فأورده "سكاك" (انظر: الملل والنحل، ج ١، ص ٢٧)، وابن النديم أورده "الشكاك" (انظر: الفهرست، ص ١٧٦) والمسعودي أورده "السكاك" (انظر: مروج الذهب، ج ٦، ص ٣٧٤)، أما الخياط فقد صرح بتسميته "السكاك" وكنيته أبو جعفر (انظر: الانتصار ص ١٤٢).

(٧) ابن النديم: الفهرست ص ١٦٧.

معتزلى إلا قطعه فيما يقول الخياط، غير أن الإسكافى يعتبر المعتزلى الوحيد الذى استطاع أن يفحمه فى مناظراته ومجادلاته، مما يشير إلى براعة الإسكافى فى الجدل والمناظرة فيقول الخياط: "وكذلك كان السكاك بالأمس، وهو أحد أصحاب هشام، لم يكلمه معتزلى إلا قطعه، وهذه مجالسه مع أبى جعفر الإسكافى معروفة، يعلم قارئها، والناظر فيها، مقدار الرجلين، وفرق بين المذهبين"^(١) ويبدو أن هذه المناظرات هى التى جمعت فى كتاب^(٢) وقد تناولت موضوع الإمامة، حيث يذهب السكاك إلى وجوبها نصاً وأن النص عين الإمام وهو على بن أبى طالب^(٣)، ورتب على ذلك القول بالرفض فيما يقول الأشعرى^(٤)، وهذا كما نعلم يخالف ما انتهى إليه الاسكافى ومعتزلة بغداد عامة.

(١) الخياط: الانتصار ص ١٤٢.

(٢) انظر فيما سبق: مصنفات الاسكافى.

(٣) ينسب إليه ابن النديم كتابين فى موضوع الإمامة هما: "كتاب على من أبى وجوب الإمامة بالنص"، والآخر هو كتاب "الإمامة" انظر الفهرست: ص ١٧٦.

(٤) أى رفض إمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين سبقوا علياً - رضى الله عنهم جميعاً - الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٣٥، ص ٢٨٧، ٢٩١.

(ج) ابن الراوندى^(١) والمعتزلة:

كان ابن الراوندى، فيما روى البلخى فى كتابه "محاسن خراسان" من حذاق المتكلمين، ومن أعرف الناس بدقيق الكلام، كان فى أول أمره حسن السيرة حميد المذهب، كثير الحياء ثم إنسلخ عن ذلك كله لأسباب عرضت له، وكان علمه أكثر من عقله^(٢) كما روى الخياط أن ابن الراوندى نشأ فى المعتزلة، وكان حدثاً من أحداثهم، يختلف إلى مجالسهم، ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحد فى دينه وجدد

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى، يكنى بـ "أبى الحسين": من أهل مرو الروذ (انظر ابن النديم: الفهرست: ص ١٧٤. والمسعودى: مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٩)، ونسبة ابن الجوزى إلى "ريوند" بـ "خراسان" فقال: أبو الحسين الربوندى (ابن الحوزى: المنتظم فى التاريخ، حيدر أباد الدكن، / ١٩٣٨م، ج ٦، ص ٩٩)، بينما نسبته ابن خلكان إلى "راوند" بأصفهان (ابن خلكان: وفیات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، ج ١، ص ٧٨ - ص ٧٩)، وأيضاً أبو الفداء (انظر: أبو الفداء: المختصر فى تاريخ البشر، القاهرة، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ص ٦١)، وابن الوردي (انظر: نتمه المختصر، القاهرة ١٢٨٥هـ، ج ١، ص ٢٤٨ والعباسى (انظر: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧، ج ١، ص ١٥٥). ولد سنة ٢٠٥هـ، ويقال أنه أخذ عن أبى عيسى الوراق، وأبى شاذان الديلمى، وابن طلوت، وأبى حفص الحداد، وهم أئمة الزنادقة والباطنية فى عصره (انظر: الخياط: الانتصار، ص ٩٧، ص ١٤٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٤٩، والقاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٤٤، ج ٢، ص ٥٢٨).

(٢) ابن النديم: الفهرست، طبعة القاهرة، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٩م، ص ٤ من قطعة هوتسما، وهى القطعة الساقطة من طبعة فلوجل، وانظر أيضاً: العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج ١، ص ١٥٦.

خالقه، فنفته المعتزلة عنها، وباعدته في مجالسها^(١) وكان عمه وأخوه معتزليين^(٢)، غير أنهما لم يتأثرا به، ولا تدرى على أى شيخ من شيوخ الاعتزال تتلمذ، وقد وضعه القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، وذكر أنه تاب في آخر عمره^(٣)، وقد ذكر أمر توبته أيضا ابن النديم^(٤) والعباسي^(٥).

وقد نسبته مؤرخو العقائد: كالخياط^(٦)، والقاضي عبد الجبار^(٧) وابن الجوزي^(٨) وغيرهم إلى الرافضة، كما اضاف مؤرخون آخرون نسبته إلى المرجئة، مع كونه من الرافضة منهم: الأشعري^(٩)، والبغدادى^(١٠)، والإيجي^(١١) ... وغيرهم.

(١) الخياط: الانتصار، ص ١.

(٢) الخياط: الانتصار ص ١٤٩ - ص ١٥٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩٩.

(٤) ابن النديم: القهرمت، ص ٤ - ص ٥ من القطعة التي نشرها هوتسما.

(٥) العباسي: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج ١، ص ١٥٦.

(٦) الخياط: الانتصار، ص ١٢٣ - ص ١٢٤، ص ١٤٩.

(٧) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥٢، ص ٩٠. والمغنى في أبواب

التوحيد والعدل، ج ٢٠، "الامامة"، القسم الأول، ص ٣٧.

(٨) ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج ٦، ص ١٥٥.

(٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٠٥، ص ٢١١.

(١٠) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٩٣.

(١١) الإيجي: المواقف، ص ٤٣٨.

أما زندقته فأمر يكاد يكون مجمع عليه عند كثير من مؤرخى العقائد فنسبه التوحيدى إلى التشكك والمجون والخلاعة^(١)، وتناول القاضى عبد الجبار جوانب من كفرياته بالرد والتفنيد^(٢)، وكذلك ابن الجوزى الذى حاول أن يعلل زندقته بحقه على الإسلام نظراً لأصوله اليهودية^(٣)، والعباسى الذى يعلل زندقته بأنه كان قلقاً لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال^(٤)، ومع إجماع مؤرخى العقائد على زندقته، إلا أننا نجد الشريف المرتضى يدافع عنه، ذاهباً إلى أن ما ورد فى كتبه من آراء، إنما هو حكاية للمذاهب فقط، ولا يمثل اعتقاده الصحيح^(٥)، كما أن ابن خلكان يعده من فضلاء عصره^(٦).

نسب إليه مصنفات كثيرة، وصلت إلى مائة وأربعة عشر كتاباً عند المسعودى^(٧)، وابن خلكان^(٨)، وقد وصفها الخياط بأنها كتب ألقت فى تثبيت الالحاد، وإبطال التوحيد، وحجد الرسالة وشتم النبیین. عليهم السلام والأئمة الهادين^(٩)، وهى كتب ألقت لأبى عيسى بن

(١) التوحيدى: الامتناع والموانسة، نشره أحمد أمين، وأحمد الزين، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٢٩م - ١٩٤٢م، ج ٢، ص ١٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ٢٥، ص ٩٢.

(٣) ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، ج ١، ص ١٥٥.

(٤) العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج ١، ص ١٥٥.

(٥) الشريف المرتضى: الشافى فى الإمامة، ص ١٢.

(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ١، ص ٧٨.

(٧) المسعودى: مروج الذهب، ج ١، ص ٢٩٩.

(٨) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٨٧.

(٩) الخياط: الائتصار، ص ٢.

لاوى اليهودى فيما يقول ابن النديم^(١). وقد قسم البلخى مصنفات ابن
الراوندى قسمين:

القسم الأول: المصنفات التى صنفها زمان صحبته للمعتزلة، وهى
فيما يقول كتب صلاحه، حيث لم تحمل هذه الكتب أية آراء إحادية أو
شكية، وطابعها العام هو الطابع الاعتزالى^(٢)، أما القسم الثانى: فهى
المصنفات التى صنفها بعد خروجه على المعتزلة، وهى كتبه فى
الكفریات، والتى إتسم طابعها العام بالجرأة الدينية، كما شملت أيضا
الكتب التى كتبت ضد المعتزلة، مهاجما إياها، وناقدا لرجالها،
وأشهرها كتابه "فضيحة المعتزلة" والذى تعرض فيه لنقد الإسكافى،
وفيما يلى سنشير إلى بعض هذه المصنفات لتتعرف بشكل عام على
بعض آرائه التى اتسمت بالجرأة الدينية، والتى كانت محل نقد
المعتزلة عامة ومنهم الإسكافى.

ومن أهم كتبه فى الزندقة والاحاد:

كتاب التاج:

وهو كتاب أبطل فيه القول بحدوث العالم، ونفى القول بخالق
قديم وقال: "من ثبت للعالم خالقا قديما، ليس كمثله شىء فقد أحال

(١) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسم) ص ٥.

(٢) منها: كتاب "الأسماء والأحكام"، وكتاب "الأبتداء والإعادة" وكتاب "خلق القرآن"،
وكتاب "البقاء والفناء"، وكتاب "الاشياء إلا موجود" (انظر: ابن النديم: الفهرست، قطعه
هوتسم، ص ٥)، وكتاب "الطبائع" وفيه يوافق على قول معمر بن عياد فى فعل
الطبائع (انظر: الخياط: الانتصار، ص ٥٦)، وكتاب "اللولوة" وموضوعه تنهاى
الحركات، وهى مسألة كانت مثارة فى مجالس المعتزلة، وكان أبو الهذيل العلاف هو
الذى أنشأها (انظر: نبيرج: مقدمه تحقيقه لكتاب الانتصار، ص ٣٣).

وناقض^(١)، وقد تصدى جمهور من مفكرى الإسلام - من فرق مختلفة - لمهاجمة كتاب التاج، فقد نقده الأشعرى^(٢)، ونقده من الشيعة أبو سهل بن علي بن نوبخت (ت ٣١١هـ)، بكتاب سماه "السبك"^(٣)، ومن المعتزلة: الخياط وأبو علي الجبائي.

وكتاب الزمرد:

أشار الخياط إلى أن موضوعه الطعن على معجزات الأنبياء، زاعما أنها مخاريق، كما طعن فيه على القرآن، وجعل فيه باباً أوله "على المحمدية خاصة"^(٤) وقد نقض الخياط هذا الكتاب^(٥).

(١) الخياط: الانتصار، ص ٢، ص ١٧٢ - ص ١٧٣. وقد ذكره أيضاً القاضي عبد الجبار (انظر تثبیت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥٦)، وابن خلكان (انظر: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٧٨) والعباسي (انظر معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٥٦) وحاجي خليفة (كشف الظنون ج ٥، ص ١٣٧).

(٢) ابن عساكر: تبیین کذب المفتری، ص ١٢١.

(٣) الطوسى: فهرست کتب الشيعة، کلکتاب، ١٥٨٢هـ - ص ٣٥، ص ٣٦، وابن النديم: الفهرست ص ٢٥١، ولقد كان ابن النديم مصدر الطوسى.

(٤) الخياط: الانتصار ص ٢، ص ١٥٥، وقد أورده القاضي عبد الجبار باسم "الزمردة" (تثبیت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥١) وأورد الشيرازى فى: "المجالس المؤيدة" قطعاً مطوله من هذا الكتاب، وقد قام بجمعها ونشرها بول كراوس، وقد أوردها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب: من تاريخ الالحاد فى الاسلام، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٧٥ - ص ١٨٨، كما ذكره الطوسى (انظر: فهرست کتب الشيعة، ص ٦٣)، وابن الجوزى (المنتظم فى التاريخ، ج ١، ص ٩٩)، وابن خلكان (وفيات الأعيان، ج ١، ص ٧٨) وأبو الفداء (تاريخ أبى الفداء، ج ٢، ص ٦١)، والعباسى (معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٥٦، وابن العماد (شذرات الذهب، ج ١، ص ٣٠١).

(٥) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوسما، ص ٥).

وكتاب الفرند:

أشار البلخي إلى أن موضوعه الطعن على النبي (ﷺ) ^(١) وقد نقصه الخياط، وأبو على الجبائي.

وكتاب الدامغ:

وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى أن موضوعه الطعن على القرآن الكريم، وقد أورد شذرات منه، ورد عليها، كما ذكر رد أبو على الجبائي عليه ^(٢).

وكتاب البصيرة:

ذكر العباسي أنه صنف هذا الكتاب ردا على الإسلام، لأربعمائة درهم أخذهم من يهود سامرا، فلما قبض المال، رام نقضها، فلما أعطوه مائة درهم أخرى، أمسك عن النقص ^(٣).

(١) ذكره العباسي باسم (الفرند) وهو تصحيف للإسم الصحيح وهو الفرند الذي هو وشى السيف أو السيف نفسه (العباسي: معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٥٦) وقد ذكره القاضي عبد الجبار بنفس الإسم (تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥١) وابن الجوزي (المنتظم في التاريخ، ج ٦، ص ٩٩) وأبو الفداء (تاريخ أبي الفداء، ج ٢، ص ٦١).

(٢) للقاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥١، ص ٣٥٦، وأيضا: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦ (وإعجاز القرآن)، ص ٢٩٠ - ص ٢٩٥، وقد ذكره أيضا ابن الجوزي وأورد قطعا منه (انظر المنتظم فى التاريخ، ص ٩٩، وتلييس إيليس ص ٢١٢، والعباسي (معاهد التنصيص، ج ١ ص ١٥٧).

(٣) العباسي: معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٥٥.

وكتاب "المرجان فى اختلاف أهل الإسلام":

قال ابن الراوندى أنه نقض هذا الكتاب على نفسه^(١).

هذه أهم كتبه التى جاهر فيها بآراء الحادية، تصدى لها المعتزلة بالرد والتفنيد على أنه أيضا كتب العديد من الكتب فى الرد على المعتزلة وفى الهجوم عليها، وقد قام المعتزلة بالرد على بعضها، ويهمنى ونحن نوضح علاقة ابن الراوندى بالمعتزلة، أن تشير إلى أهم هذه الكتب، لكى نقف على أهم الأفكار التى روجتها الباطنية عن طريق ابن الراوندى فى عصر الاسكافى، وجهود الاسكافى والمعتزلة عامة فى التصدى لها، من هذه الكتب:

كتاب الامامة:

يوضح الخياط موضوع هذا الكتاب وغرضه قائلا: أنه طعن فيه على المهاجرين والأنصار، لأنهم لم يقدموا من أمرهم النبى (ﷺ) بتقديمه، وهو على بن أبى طالب، وقد أظهر فيه الرفض، وقال بوجود إمامة على بن أبى طالب بالنص الجلى الواضح^(٢) وهذا مخالف لرأى المعتزلة عامة فى الإمامة، فالمعتزلة جميعاً وعلى رأسهم الإسكافى ينكرون القول بالنص الجلى كما أن الاسكافى مع

(١) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما). ص ٤.

(٢) الخياط: الانتصار، ص ١٤ وانظر أيضا الأشعرى (مقالات الاسلاميين، ج ١، ص

٢٧) وابن النديم (الفهرست، ص ٢٢٣) والغاضى عبد الجبار (تثبيت دلائل النبوة،

ج ١، والقسم الأول، ص ١٣٥، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٩٤،

ص ٣٢٠) والرازى (معالم أصول الدين، على هامش كتاب المحصل، القاهرة،

١٣٢٢ هـ ١٩٠٣ م، ص ١٦٤).

تفضيله علياً، إلا أنه يقول برفض من سبقه بل يتولى الخلفاء جميعاً، وقد تصدى لهذا الكتاب أبو القاسم البلخي بالرد والتفنيد في كتابه "النقض على ابن الراوندى"^(١)، كما نقضه أيضاً أبو على الجبائي بكتاب سماه "نقض كتاب الإمامة على ابن الراوندى"^(٢) ومنها: كتاب إمامة المفضول الفاضل^(٣)، والذي رد فيه على رأى معتزلة بغداد وعلى راسهم الاسكافي في إعلانهم جواز إمامة المفضول.

ومنها: كتاب "قضييب الذهب": والذي روى البلخي أن موضوعه يتعلق ببيان أن علم الله محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً^(٤) وقد نقضه عليه الخياط.

ومنها كتاب عبث الحكمة: وهو كتاب فيما يقول القاضي عبد الجبار في الطعن على حكمة الله تعالى^(٥) ثم نأتى إلى الكتاب الأخير

(١) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٦٢ وسوف نفصل ذلك عند كلامنا عن الجانب السياسي.

(٢) نفس المصدر: ج ١، ص ٦٢، ج ٧، ص ٥٢٨.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة، ١٩٣٩م، ج ١١، ص ١١٢.

(٤) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما ص ٥. وقد ذكره ابن خلكان، باسم القصيب (وفيات الاعيان ج ١، ص ٨٧) كما ذكره ابن الأثير باسم "المقتضب" (ابن الاثيري: نزهة الألباء في طبقات الأطباء، طبعة حجر، القاهرة، ١٢٩٤هـ — ١٨٨٧م، ص ٢٧٥، ص ٢٩١، ص ٢٩٢.

(٥) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥١، وقد أورد ابن الجوزي نقولا من هذا الكتاب تدور حول نقض الحكمة الألهية (ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج ٦، ص ٩٩)، ويرى نييرج أن هذا الكتاب هو عين كتاب ابن الراوندى في "التعديل والتجوير" لاتفاقهما في الموضوع (نييرج: مقدمة تحقيق كتاب الائتصار، ص ٣٦)، =

والهام في نقد المعتزلة ومنهم الإسكافي وهو كتاب "قضية المعتزلة"^(١)، والذي رد عليه الخياط بـ "الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد"، وحفظ لنا في الرد شذرات كثيرة من هذا الكتاب المفقود. وترجع أهمية كتاب ابن الراوندى إلى أنه يعد أول نقد حفظه لنا التاريخ للمعتزلة بقلم شيعي رافضي، كما ترجع أهميته أيضا إلى أنه صار مصدرا مهما أخذ منه معظم من تصدى لنقد المعتزلة وخاصة أهل السنة، وقد أدرك القاضي عبد الجبار هذا الأمر فقال: ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة، يرون هذا الرجل بعين المحصلين، لما ذكرنا أسئلته لركاكتها"^(٢) وابن الراوندى عرض لآراء المعتزلة عن طريق إلزامهم بالزامات لم يقولوا بها، ولكن سياق آرائهم - من وجهة نظره - نفتضيها.

والإسكافي من الذين تناولهم ابن الراوندى بالنقد في هذا الكتاب، فقد نقده في مسألة قدره الله تعالى على الظلم^(٣)، كما أنه نسب أنه تبرأ من عثمان (رضي الله عنه)^(٤) وقد رد عليه الخياط بما يحض

- على أن كتاب "التعديل والتجوير لم يرد إلا عند الخياط فقط، وموضوع كتاب "عبث الحكمة" يدخل تحت باب العدل الإلهي مما يرجع صحة رأى نيبيرج إلى حد كبير، وقد قام الخياط بنقد هذا الكتاب.

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٦.

(٢) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠.

(٣) الخياط: الانتصار ص ٩٠.

(٤) نفس المصدر: ص ٩٨.

حجته في هاتين المسألتين^(١).

على أننا لم نعثر في تراث الإسكافي على ما يشير إلى أنه رد على دعاوى ابن الراوندى في كتابه "فضيحة المعتزلة" رداً مباشراً^(٢)، وإن كنا نجد في ثنايا أقواله ردوداً على نفس المسائل التي أثارها ابن الراوندى.

(١) سوف نعرض لذلك تفصيلاً فيما بعد عند كلامنا عن الإلهيات بالنسبة للمسألة الأولى، وعند كلامنا عن الجانب السياسي بالنسبة للمسألة الثانية، ونظر ردود الخياط عليه في الانتصار: ص ٩٠، ص ٩٨.

(٢) ونرجح أن يكون مرجع ذلك إلى أن ابن الراوندى قد ألف كتاب "فضيحة المعتزلة" على سبيل الترجيح إما قبل عام ٢٤٠هـ (تاريخ وفاة الإسكافي) بقليل أو في نفس العام أو بعده بأعوام قليلة، لأن المؤرخين وإن اختلفوا في تاريخ وفاة ابن الراوندى إلا أننا نرجح أيضاً أن يكون بين عام ٢٤٥هـ وعام ٢٥٠هـ، فقد ذكر المسعودى أنه توفي عام ٢٤٥هـ (مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٩)، وأثبت ابن خلكان نفس التاريخ، وأضاف أيضاً ٢٥٠هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٧٨)، بينما ذهب أبو الفداء إلى أنه عام ٢٩٣هـ (تاريخ أبا الفداء، ج ٢، ص ٦١)، وابن الوردي أيضاً (تنمة المختصر لأبى الفداء، ج ١، ص ٢٤٨)، ومنهم من جعله ٢٩٨هـ كابن كثير (البداية والنهاية، ج ١١، ص ١١٢)، وابن حجر (لسان الميزان، ج ١، ص ٣٢٣) ونرجح أن تكون وفاته بين عامى ٢٤٥هـ وعام ٢٥٠هـ. لأن ابن الجوزى روى أن ابن الراوندى كان معاصراً لأبى عيسى الوراق وأن السلطان طلبهما، فأما الوراق فحبس حتى مات، وأما ابن الراوندى، فإنه هرب إلى ابن لاوى اليهودى، ووضع له كتاب "الدامغ" في اللطعن على محمد ﷺ، ثم لم يلبث إلا أياماً بسيرة، ثم مرض، ومات وأنها كانتا يتنازعان حول كتاب "الزمر" ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه من تصنيفه (ابن الجوزى: المنتظم في التاريخ، ج ٦، ص ٩٩)، وهذا كله يشهد بأنهما كانا معاصرين، وقد مات أبو عيسى الوراق عام ٢٤٧هـ، ولذلك نرجح أنه توفي ما بين عام ٢٤٥هـ - ٢٥٠هـ وعلى ذلك لم يتمكن الإسكافي من الرد المباشر على كتاب "فضيحة المعتزلة".

هذه جملة مؤلفات ابن الراوندى، نراها تمس موضوعات عقيدية، عالجها بجرأة شديدة وانتهت به إلى شىء من الزندقة والإلحاد، كما تضمنت آراء مخالفة لأصول المعتزلة، وبخاصة أصلى العدل والتوحيد، وهى تعد بحق ممثله لآراء الباطنية أصدق تمثيل، وبخاصة فى مجال الإمامة.

ولقد كان هدفنا من هذا العرض المجمل لآراء الباطنية وفلاسفتها، أن نوضح جانباً من ثقافة العصر الذى عاشه الإسكافى، وكيف جعل مهمته التصدى لأقطاب الفكر الباطنى، ودحض برنامجهم المنظم فى القضاء على الإسلام والتشكيك فى أصوله.

ثالثاً: الفرق السياسية:

تعد مشكلة الإمامة وما تفرغ عليها من مسائل، من أقدم المشكلات السياسية والكلامية، التى دار حولها الخلاف فى البيئات الإسلامية المختلفة، واستمر الخلاف والجدال حولها حتى عصر الإسكافى، وبخاصة وأن المأمون قد أذاع فى العلماء أن يكتبوا فى الإمامة وأن تحمل إليه كتبهم وقد استجاب العلماء لذلك الأمر، فوجد الجاحظ يكتب كتباً عديدة فى الإمامة، فيكتب فى "وجوب الإمامة" وفى "الدلالة على أن الإمامة فرض"، موضحاً أن الإمامة أمر ضرورى لا يستقيم المجتمع بدونه، لحاجات سياسية، ودينية، واجتماعية^(١).

(١) الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية،

ص ١٨٣ - ص ١٨٣ - ص ١٨٤، ص ١٩٨.

ويبدو أن الذى دعا المأمون إلى دعوة العلماء للكتابة فى الإمامة، حالة الاضطراب السياسى التى سادت الحياة الإسلامية فى اواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث للهجرة، عقب فتنة الأمين والمأمون، والتى كان من آثارها اهتزاز هيبة الخلافة والسلطان، فانتشرت أسباب الفساد فى بغداد وغيرها من المدن الإسلامية، مما أدى إلى ظهور حركة سياسية جاءت كرد فعل لهذا الفساد، إتخذت طابعاً عملياً، فى الانفصال عن الدولة، معلنة أن المجتمع يمكن أن يقوم بدون إمام لو تعاون الناس فيما بينهم على إحقاق الحق وإبطال الباطل، وقاد هذه الحركة والتى استمرت أكثر من عام — سهل ابن سلامة الأنصارى^(١).

من هنا برزت أهمية الكتابة فى الإمامة ومدى الحاجة إليها لإستقامة المجتمع الإسلامى وقد أفضى وجوب الإمامة على المسلمين إلى إثارة تساؤلات حول علة وجوبها، وكذا الأسس التى تقام عليها فهناك من يرى النص طريقاً لها كالشيعة، والبكرية، والراوندية (أو العباسية). غير أن هذه الفرق اختلفت حول الأشخاص التى عينها النص. وهناك من يرى الشورى والإختيار طريقاً لها كالمعتزلة وأهل السنة والخوارج.

كما شهد العصر صراعاً بين الفرق السياسية فالجاحظ يكتب فى نصرة "العثمانية" والاسكافى، يرد عليه بـ "نقض العثمانية"، كما شهد

(١) الطبرى: تاريخ الطبرى، دار المعارف، القاهرة، ج ١، ص ٥٥١، ص ٥٥٣، ص ٥٦٢، ص ٥٧١، ص ٥٧٢، حوادث سنة ٢٠١ — ٢٠٢ هـ "خروج المطوعة للنكير على الفساق".

العصر أيضا الصراع بين غلاة الشيعة من جانب وأهل السنة والمعتزلة وقد أيد الإسكافي رأيها في أفضلية علي بن أبي طالب على سائر الخلفاء، كما أيد رأيها القائل بجواز إمامة المفضول ليؤيد خلافة الخلفاء الثلاثة قبله، فشهد العصر تقارباً واضحاً بين الزيدية والمعتزلة.

ونشير فيما يلي إلى أهم الفرق السياسية في ذلك العصر والتي كان للإسكافي موقفا منها.

(١) الشيعة (الإمامية والروافض) :

لقد دار الخلاف في الإمامة أكثر ما دار بين: المعتزلة، والشيعة الإمامية والروافض، لأنهم جعلوا مسألة الدولة وسياسة الرعية مسألة باطنية سرية، تتصل بالملا الأعلى، فالإمام في حقيقته - عندهم - ليس إلا رمزاً ظاهراً للمعنى الإلهي الخفي، فلا يصح تمييزه ونصبه إلا بالنص من الله تعالى إلى رسوله (ﷺ)، ثم من الرسول إلى الإمام، ثم من الإمام على من يليه وهكذا وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الأشخاص الذين سيقت إليهم الإمامة، إلا أنهم لم يختلفوا حول ذلك المبدأ إطلاقاً. ثم راحوا يصفون الأمام بصفات الغلو، وقد أشرنا فيما سبق عند كلامنا عن الباطنية، لبعض صفات الغلو في الأئمة.

(٢) الزيدية:

طائفة من الشيعة، تمثل أعدل المذاهب الشيعية، وأبعدها عن أوهام الرافضة، تنسب إلى الإمام زيد بن علي المقتول سنة ١٢٢هـ. ولقد انتشرت آراء الزيدية السياسية على نطاق واسع في عصر

الإسكافي وقد أفرد لها الجاحظ كتابًا من مجموعة كتبه في الإمامة، عرض فيه لآرائها السياسية بعنوان "حكاية أقوال أصناف الزيدية"^(١).

أعلنت الزيدية - بجميع فرقها - أفضلية على بن أبي طالب على سائر المؤمنين بعد الرسول (ﷺ) على أن هذه الأفضلية لا ترجع - عند جمهورهم -، إلا إلى أفعاله وصفاته، إذ الفضل في الفعل دون غيره، وخصال الفضل عندهم أربعة فيما يقول الجاحظ: "القدم في الاسلام: حيث لا رغبة ولا رهبة إلا من الله تعالى وإليه، ثم الزهد في الدنيا، فإن أزهد الناس في الدنيا أرغبهم في الآخرة، وآمنهم على نفائس الأموال، وعقائل النساء وإراقه الدماء، ثم الفقه الذي يعرف الناس مصالح دنياهم ومرشد دينهم، ثم المشى بالسيف، كفاحًا في الذب عن الإسلام، وتأسيس الدين، وقتل عدوه، وإحياء وليه، وليس وراء بذل المهجة، واستفراغ القوة غاية يطلبها طالب أو يرتجئها راغب"^(٢) بهذه الخصال يكون التفضيل بين أصحاب رسول الله (ﷺ) على قدر نصيبهم منها، وإذا استعرضنا الصحابة جميعهم، وجدنا كل واحد منهم لا يكاد يشتهر بأكثر من خصلة واحدة، بينما اجتمعت الخصال كلها في على (عليه السلام)، فصار أفضلهم جميعًا بعد رسول الله (ﷺ)، فلم يبلغ مبلغه أحد من الصحابة^(٣).

(١) الجاحظ: رسائل الجاحظ، "حكاية أقوال أصناف الزيدية" مجموعة السندوبى ص ٢٤١

- ص ٢٤٥.

(٢) الجاحظ: حكاية أقوال الزيدية، ضمن رسائل الجاحظ، مجموعة السنوبى، ص ٢٤٢.

(٣) الدكتور طه الحاجر، الجاحظ: حياته وآثاره، ص ٢٠٦.

والزيدية بهذا خالفت جمهور الشيعة، الذين يرون أن قرابة علىّ للرسول (ﷺ)، هي أساس الفضل.

ومسألة التفضيل - على نحو ما إنتهت إليه الزيدية - كانت من أهم المسائل التي يبدو أن الاسكافي تأثر فيها بالزيدية، وأوقف عليها عددا من مؤلفاته^(١)، وهي تعد من نقط إلتقاء المعتزلة البغداديين بالشيعة الزيدية وإذا كان على بن أبي طالب أفضل المؤمنين جميعاً بعد الرسول (ﷺ) فهو أولى بالخلافة، والزيدية بهذا يرتبون استحقاقه للإمامة على أفضليته، وهم بهذا يخالفون جمهور الشيعة الذي قال بالنص والوصية، لكنهم يؤكدون أن علياً أولى بالخلافة لفضله، غير أن هذه الأولوية ظلت أولوية نظرية فحسب، لأنهم يرون أن مصلحة المسلمين استلزمت تولية الإمامة لمن دونه في الفضل - وهم: أبو بكر، عمر وعثمان - طبقاً لمبدئهم في جواز إمامة المفضول مع بقاء الأفضل، فالمصلحة في الخلافة مقدمة على الأفضلية^(٢).

(١) انظر مصنفات الاسكافي في الفصل الأول من هذا البحث.

(٢) يبدو أن الزيدية وعلى رأسهم الإمام زيد بن علي قد وضعوا هذا الأصل لتبرير قبول الإمام على بن أبي طالب خلافة أبي بكر وعمر تبريراً واقعياً كما يحتمل أيضاً أنهم وضعوا هذا الأصل تورعاً بعد أن ثبت لهم أن خلافة الصالحين، والتي لم يشبها دنيا على الإطلاق، بل كانت خالصة للدين (انظر: الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج٢، ص ١٥٠).

والإسكافي يأخذ بمبدأ الزيدية هذا، مدافعاً، ومستندلاً على شرعيته بأدلة النقل فضلاً عن العقل، وهذه نقطة اقتراب أخرى من الإسكافي - ومعتزلة بغداد - عامة من الفكر الشيعي الزيدي^(١).

وإذا كانت الزيدية قد اقتربت من المعتزلة فهي قد اقتربت أيضاً من أهل السنة، حيث ذهبت بعض فرقها - كالصالحية - إلى أن الإمامة شورى، ويصح أن تتعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وعلى هذا تكون إمامة أبي بكر وعمر، إمامة حقه، بإختيار الأمة، وبحقها الاجتهادي^(٢).

(٣) البكرية :

إحدى الفرق السياسية نادى بأن أبا بكر قد تولى الخلافة بنص من الرسول (ﷺ) جلياً وخفياً، وقد نسب الحسن البصري إلى هذه الفرقة، فقد روى القاضي عبد الجبار عنه أنه قال: إن هناك نصاً خفياً دلت عليه دلالات كثيرة لا يمكن إنكارها على إمامة أبي بكر^(٣). كما روى ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل^(٤)، وقد قال بقول البكرية: بعض أهل السنة، وأصحاب الحديث، والظاهرية، فابن حزم يناصر دعواهم فى النص على إمامة أبي بكر، وإن خالفهم فى استدلالاتهم التى

(١) سوف نتناول صلة المعتزلة بالشيعة بوجه عام عند عرضنا الجانب السياسى فى الفصل القادم.

(٢) الدكتور النشار نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ج٢، ص ١٨٦

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦١.

(٤) الدكتور محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٣٧

وقد اعتمد على كتاب الامامة، لأبى على، ص ١٩٩٦، ص ٤٠٠.

استدلوا بها^(١)، وقدم من جانبه أدلة يراها تنص نصا جليا على إمامة أبى بكر منها: "أن الرواية قد صحت بأن امرأة قالت يارسول الله، أرأيت إن رجعت ولم أجذك - كأنها تريد الموت - قال: فأت أبى بكر، وأيضا أن رسول الله (ﷺ) قال لعائشة فى مرضه - الذى توفى فيه - "لقد هممت أن أبعث إلى أبىك وأخيك، فاكذب كتاباً، وأعهد عهداً لكىلا يقول قائل: أنا أحق، أو يتمنى متمن ويأبى الله والمؤمنون إلا أبى بكر، وروى أيضا: ويأبى الله والنبيون إلا أبى بكر"^(٢)، على أنه يقدم دليلا يستند فيه إلى الاشتقاق اللغوى لكلمة خليفة فيقول: "فقد أطبق الذين شهد الله لهم بالصدق، وجميع إخوانهم من الأنصار (رضي الله عنهم)، على أن سموه خليفة رسول الله - ﷺ - ومعنى الخليفة فى اللغة: هو الذى يستخلفه لا الذى يخلفه دون أن يستخلفه هو، فلا يجوز غير هذا البتة فى اللغة بلا خلاف، نقول: استخلق فلان فلانا يخلفه، فهو خالف ومخال أن يعنوا بذلك الاستخلاف على الصلاة"^(٣).

على أن الذى ذكره ابن حزم والبكرية عامة من أن هناك نصا جليا على استخلاف أبى بكر من الرسول (ﷺ)، يعارضه الإسكافى

(١) حيث رفض أم أدلتهم فى هذا الصدد، وهو قياسهم الخلافة على إقامة الصلاة، التى قدمه الرسول (ﷺ) فيها، قبيل وفاته، ذلك لأنه يرى أن الصلاة فرع على الإمامة، ولا يجوز قياس الفرع على الأصل، كما أن الذى يستحق التقديم فى الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجميا أو عربيا، ولا يستحق الخلافة إلا قرشى" (النظر: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٠٩)

(٢) نفس المصدر: ج ٤، ص ١٠٨.

(٣) نفس المصدر ج ٤، ص ١٠٧ - ص ١٠٨.

الذى يرى أن الإمامة شورى، وبإختبار المسلمين، قائلاً: لو كان هناك نص - من هذا القبيل - لم يذكره أبو بكر فى السقيفة عند وقوع الإختلاف، للاستدلال به على خلافته، ولم وقع هذا الاختلاف أصلاً طالما كان هناك نص جلى وسوف نرى الاسكافى فى رده على العثمانية، يوازن بين فضائل أبى بكر، وفضائل على، لينتهى إلى أن علياً أفضل من أبى بكر.

(٤) العثمانية :

هم أنصار عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، المحتجون لفضله والمناضلون عنه، والدافعون عنه مطاعن المخالفين له من الشيعة وأضرابهم، عرفوا قديماً بهذا الاسم، فلقد طعنت الشيعة فى عثمان (رضي الله عنه)، وأسلافه (أبو بكر وعمر رضى الله عنهما)، واشتدت حملتهم على أبى بكر خاصة، لأنه أعلى الخلفاء الثلاثة شأنًا وأظهرهم مناقب، فاتجهت العثمانية إلى أن تعالى من شأن أبى بكر، وتلتمس له المناقب، رداً على الشيعة وانتصاراً عليهم^(١).

ولقد كتب الجاحظ كتابه عن "العثمانية" عارضاً لآرائهم ومدافعاً عنهم، فيقول فى فضل أبى بكر: "إن أفضل هذه الأمة، وأولها بالإمامة، أبو بكر بن قحافة، وكان أول ما دلهم عند أنفسهم على فضيلته، وخاصة منزلته، وشدة استحقاقه وإسلامه على الوجه الذى لم يعلم عليه أحد من عالمه وفى عصره"^(٢)، ويؤكد الجاحظ

(١) عبد السلام هارون: مقدمة تحقيقه لكتاب "العثمانية"، للجاحظ، دار الكتاب العربى

القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، ص ٥.

(٢) الجاحظ: العثمانية، ص ٣.

على أن عليا ليس أول الناس إسلاما كما تدعى الشيعة، وإنما أولهم أبو بكر، ثم يتساءل منكرا: ثم ما هو إسلام علي إن كان أول من أسلم؟ إنه ليس بالأمر الذي يعتد به، فهو إسلام حدث غرير، و غلام صغير، اسلام تلقين، وتأديب وتربية، لا إسلام تكليف عن نظر وبصيرة ومعرفة كإسلام أبي بكر^(١)، ويواصل الجاحظ دحضه لفضائل عليّ (عليه السلام)، حتى يصل إلى فضيلة البلاء في الإسلام، تلك الفضيلة التي يعلى الشيعة منها في فضائله (عليه السلام) فيقلل منها بل ويدحضها قائلا: ثم ما بلاؤه بعد ذلك في نصرته الإسلام، والتمكن له، حيث كان أصحاب رسول الله (ﷺ) يتعرضون في مكة لشدة أنواع المحن، وهو رافه وادع، ليس بمطلوب ولا طالب، وقد كان لأصحاب رسول الله (ﷺ) من البذل والدعوة والكفاح، ما اشتد به عود الإسلام؛ فأى شيء من هذه الفضائل كان له، ثم جهاده بعد ذلك الذي بذله ما هو إلا قتله الأقران، وخوضه الحروب، وما أهونها حجة، وما أبعداها من أثبات ما يزعمون له من رئاسة، فربما كان الدافع إلى الخروج هو الهوج أو الغرابة أو الحداثة، كان الإحراج والحمية، وربما كان طباعا كطبائع الناس^(٢).

وهكذا يسقط الجاحظ كل حجج الشيعة التي احتجت بها على افضليه عليّ (عليه السلام) حتى يكاد ينتهي إلى إحباط فضائله كلها، ومن ثم ينقض دعواهم على وجوب إمامته^(٣).

(١) الجاحظ: العثمانية، ص ١٣.

(٢) الجاحظ: العثمانية: ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٠٦.

وقد تصدى الإسكافي لحجج الجاحظ في "العثمانية" وقام يحضنها حجة حجة، منتهيا إلى بيان أفضلية على (عليه السلام) على سائر المسلمين جميعاً بعد الرسول (ﷺ)، لا على أبي بكر (رضي الله عنه) فقط. وذلك في كتابه "نقض العثمانية" كما أن للإسكافي كتاباً أخرى "كالمعيار والموازنة" في فضائل الإمام على وبيان أفضليته على سائر المؤمنين بعد الرسول (ﷺ)، وكتابه "المقامات" وغيرهما، عنى فيهما ببيان فضائل الإمام على وتفوقه على أبي بكر وسائر الخلفاء ذلك لأن الإسكافي كان فيما يقول ابن أبي الحديد علوى الرأى محققاً قليل العصبية^(١).

والإسكافي في هذا يتابع الخط الذى سار فيه معتزلة بغداد الذين قالوا بأفضلية على فيقول ابن أبي الحديد: "وقال البغداديون (من المعتزلة) قاطبة قداموهم ومتأخروهم: كأبى سهل بشر بن المعتمر، وأبى موسى بن صبيح وأبى عبد الله جعفر بن ميشر، وأبى جعفر الإسكافي، وأبى الحسين الخطاط، وأبى القاسم عبد الله محمود البلخى وتلاميذته، أن عليا عليه السلام أفضل من أبى بكر"^(٢).

ومن المرجح أن الجاحظ قد ألف كتابه في "العثمانية" في زمان كثر فيه الجدل والنزاع حول العصبية الدينية والسياسية، وهو بالقطع ألف قبل عام ٢٤٠هـ (وهو العام الذى توفى فيه الإسكافي) وقد رجح بعض الباحثين أن تاريخ تأليفه كان فى عهد الخليفة المتوكل الذى وجه سياسته ضد النزعة العلوية، والتي غرّف بها الخليفة المأمون، وذلك إستنادا إلى قول الجاحظ: ولم أكن على ثقة من ظهور الحق

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٤، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣.

على الباطل، ولم استحل كتمانها مع زوال التقية، وصلاح الدهر، وإنصاف القيم^(١) غير أن هذا الترجيح يظل مجرد فرض مازال يحتاج إلى ما يؤيده، لأنه يمكن القول بنفس منطق هذا الفرض، وكيف تسنى للإسكافي أن يرد عليه ولا يخشى نزعة الخليفة!!، وأننى أرجح من جانبي أن يكون دفاع الجاحظ عن العثمانية فى أيام الخليفة الرشيد - فى آخر عهده - أو فى بداية خلافة المأمون، وسندنا فى ذلك ما ذكره القاضى عبد الجبار من أن الإسكافي رد على العثمانية وهو شاب فى مقتبل العمر^(٢).

(٥) العباسية:

العباسية حركة سياسية تهدف إلى إثبات حق العباسيين فى الخلافة عن طريق الإرث، وأن العم هو الوارث عن الرسول (ﷺ)، وهو العباس بن عبد المطلب، ومن بعده ولده. وهذه الحركة قديمة ترجع إلى أوائل العهد العباسى، منذ تفجر الخلاف بين الطالبين والعباسيين، وكان كلاهما يعتمد على قرابته للرسول (ﷺ). ومنذ أن خلع الأمر للعباسيين، راحوا يبررون إنفرادهم بأمر الخلافة بقوة ميراثهم عن الرسول (ﷺ)، ووارثه، وإذا كان الأمر كذلك فقد ورث مكانته^(٣).

(١) الجاحظ: العثمانية، ص ١٤٥ أيضا الدكتور طه الحاجرئ: الجاحظ: حياته وأثاره، ص ١٨٧، وعبد السلام هارون: مقدمة تحقيق كتاب "العثمانية" ص ٧ - ص ٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٦.

(٣) ترجع العباسية إلى حركة الراوندية التى ظهرت بعد مقتل أبى مسلم الخراسانى، وقد ندد الخليفة المنصور بأصحابها لغلوهم الشديد. انظر: الدكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والإجتماعى، ج ٢، ص ١٠٤ - ص ١٠٦.

ولقد دافع الجاحظ دفاعًا مجيدًا عن اتجاه العباسيين في كتاب أسماه "كتاب إمامة العباس" ^(١) منكرًا للحديث الذي استند إليه معارضو الإرث، وهو قوله (ﷺ) "إنّا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة"، مع أن لهذا الحديث شواهد تاريخية، منها: منع أبو بكر وعمر (رضى الله عنهما)، فاطمة الزهراء (رضى الله عنها)، ميراث أبيها (ﷺ) وقد شهد الصحابة بذلك المنع، ولم ينكره أحد منهم، وترك الإنكار دليل على صحة الخبر، غير أن الجاحظ اعتبر أن ذلك دليلاً من وجه آخر على عدم صحة هذا الحديث، مدعيًا أن هؤلاء الصحابة الذين تركوا النكير على أبي بكر وعمر، هم أنفسهم الذين تركوا النكير على "فاطمة الزهراء" (رضى الله عنها) في إلحاحها على أبي بكر وعمر وإنكارها بشدة ما فعله، حتى إنها أوصت ألا يصلى عليها أبو بكر حين موتها وقالت لأبى بكر والله لأدعون الله عليك!!، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ذلك، ولا ذكرها أحد بالحديث إذا كانت قد نسيته ^(٢).

على أن الجاحظ في دفاعه عن هذا الاتجاه لا يمثل رأى جمهور المعتزلة، والذي يرفض الإرث كأساس للخلافة، فنرى الإسكافي يؤكد أن سنة الإمامة أن تكون شورى بين أهل الفضل والعدالة والعلم

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الصول الخمسة، ص ٧٥٤، وابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٩١١.

(٢) الجاحظ: كتاب العباسية (إمامة بنى العباس)، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ للسندوبى، ص ٣٣٠ - ص ٣٠٣، وانظر أيضا الدكتور طه الحاجر: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٦ - ص ١٩٧.

والمعرفة بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) لقوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"^(١). كما نجد ابن حزم من الظاهرية ينتقد هذا الاتجاه بشدة معلنا أن الولايات ليست موضع إرث ولا يتعلق بها عاصب ولاذى رحم، فمنصب الخلافة كالمال الذى تركه الرسول (ﷺ) لا يتعلق به إرث قائلا: "وهذا ليس شىء (أى ما تدعيه العباسية)، لأن ميراث العباس رضى الله عنه لو وجب لكان ذلك فى المال خاصة، أما المرتبة فما جاء قط فى الديانات أنها تورث، فبطل هذا التموه جملة، والله الحمد، ولو جاز أن تورث المراتب لكان من ولاء الرسول (ﷺ)، مكان ما، إذا مات، وجب أن يرث تلك الولاية عاصبة ووارثه وهذا ما لايقولونه، فكيف وقد صح بإجماع أهل القبلة حاشا للرافضة أن رسول الله (ﷺ)، قال: لا نورث ما تركناه صدقة"^(٢).

(٦) النابتة من أهل الحديث:

النابتة لقب أطلقه المتكلمون على فريق من أهل الحديث، عرفوا بقلة معرفتهم لما يحملون، وكثرة لحنهم، وتصحيفهم وتركهم الاشتغال بعلم ما كتبوا، والتفقه بما جمعوا، وثافتهم على طلب الحديث من أوجه كثيرة، وقد كان فيما يقول ابن قتيبة يكفيهم وجهها صحيحا أو وجهين، بدلا من أن تنقضى أعمارهم، ولم يتركوا إلا أسفاراً أتعبت طالبها، ولم تنفع وارثها^(٣) وقد لقبوهم بالحشوية والنابتة

(١) الإسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٤ والآية من سورة الشورى.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٩١.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ — انظر ما كتبه فى المقدمة، حيث جمع ما روى فى الطعن على أهل الحديث تمهيدا للرد عليه، ص ٥ — ص ١٢.

والمجبرة، وغير ذلك من الأنباز التي يدل كل منها على وجهه من وجهات نظر المتكلمين إليهم والناطقة لغة هم: النشء الصغار، والأعمار من الأحداث^(١)، فهم في نظر المتكلمين أحداث في صناعة علم الكلام، على أن الجاحظ يفسر المقصود بهذا اللقب قائلا: "ناطقة عصرنا، ومبتدعة دهرنا"، فيقرن الناطقة بالمبتدعة، مستندا في ذلك على الأصل اللغوي، فهو يرى أن الناطقة نبئت في ذلك العصر، مبتدعة بدعة جديدة وهي الاحتجاج لمعاوية، وتولى الفئة الباغية من أهل الشام^(٢) فاتخذوا من معاوية شخصا مقدسا، ورمزا دينيا، وقالت لا تسبوه، فإن له صحبه، وسب معاوية بدعه، ومن يبغضه فقد خالف السنة، وقد كان قيام هذه الطائفة يمثل ظاهرة دينية جديدة إلى جانب كونه ظاهرة سياسية خطيرة، وقفت في مواجهة الدولة القائمة، فتعرضت لنقمتها وسخطها.

وقد أدى تطرفها إلى دفع المأمون إلى أن يبعث في الناس من يعلن: أنه برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ)^(٣).

ولقد كانت مسألة الحكم على معاوية من مسائل الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث، فبينما يشايح جمهور أهل الحديث معاوية، أو يتحرج - أقلهم - فيتوقف في الحكم نجد المعتزلة يعلنون براءتهم من معاوية وعمر بن العاص، ومن كان في شقهما ويؤكد الخياط ذلك

(١) الدكتور طه الحازري: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٠.

(٢) الخياط: الاختصار ص ١٣٩، ص ١٥٦ وانظر أيضا لتفصيلات عن التابنة ص ١٨،

ص ٢٧، ص ٦٩، ص ١٤٤ - ص ١٤٥.

(٣) الدكتور طه الحازري: الجاحظ، ص ١٩١.

بقوله: "إنه قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عنه"^(١)، كما أن للجاحظ كتاباً بعنوان "إمامة معاوية" وهو الذى يدعى مرة باسم "بنى أمية"، ومرة أخرى باسم "النابغة"، يصور فيه معاوية بصورة الخارج عن الإسلام، المستبد على المسلمين، الذى حول الإمامة إلى ملكا كسرويا^(٢)، كما أن الاسكافى إنتقد معاوية وخطأه، ووصفه بالبغي والعدوان فى مواضع كثيرة من كتابه "المعيار والموازنة"^(٣) وبوجه عام كانت دولة بنى أمية تمثل عند شيوخ المعتزلة دولة ظلم سياسى واجتماعى^(٤).

لقد انتقل الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث إلى دار الخلافة، وترغم رأى المحدثين يحيى بن أكرم، كما ترغم رأى المعتزلة ثمامه بن أشرس، وكلاهما كانت له مكانته عند الخليفة المأمون^(٥) غير أن مكانة ثمامة كانت أرفع، فاستطاع أن يقنع المأمون بإعلان البراءة من معاوية.

وقد اقترنت مسألة البراءة من معاوية بإعلان مسألة خلق القرآن حيث أعلنت فى العام التالى لإعلان البراءة من معاوية^(٦) إمعانا فى دحض أصحاب الحديث من قبل السلطة الحاكمة التى تولت إمتحانهم، وبالغت فى ذلك مبالغة شديدة، برغم أن جمهور المعتزلة

(١) الخطيب: الانتصار، ص ٩٨.

(٢) الدكتور الحاجرى: الجاحظ: ص ١٩١ - ص ١٩٢.

(٣) الإسكافى: المعيار والموازنة، ص ١٧، ص ١٢٤، ص ١٥٢، ص ١٥٩، ومواضع أخرى.

(٤) انظر تفصيلا كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٥) الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩١ - ص ١٩٢.

(٦) الطبرى: تاريخ الطبرى، حوادث سنة ٢١٢هـ (ج ١١، ص ١٠٩٩).

يعتبرها مسألة إجتهدية، لأن الأدلة السمعية تحتل التأويل، فهي ليست قطعية الدلالة، وإنما دلالتها إحتتمالية، ومن ثم فهي مسألة إجتهدية، والأدلة السمعية تجيز وصف القرآن بأنه مخلوق، فضلا عن الأدلة العقلية، ولأن المسألة لم تخرج عن دائرة الاجتهاد فإن المعتزلة لم تقل بكفر من لم يقل بخلق القرآن^(١)، وفي كون المسألة إجتهدية يقول القاضي عبد الجبار: "وإذا صح ذلك لم يمتنع وصف القرآن بأنه مخلوق، (يقصد إذا صح إنه لم يرد الشرع بوصف القرآن

(١) يبدو أن القول بأن المعتزلة تكفر القائلين بقدم القرآن جاء نتيجة إلزام خصومهم لهم بمسألة وبغير مناسبة ولعل هذا الأمر نجده عند الأشعري الذي كان يناقش مسألة عامة لا علاقة لها بالقرآن (قدمه أو خلقه)، لكنه يستغلها لإلزام بعض رجال المعتزلة أنهم يكفرون من لا يقول بمذهبهم في خلق القرآن، ويظهر ذلك من مناقشته لمسألة "الاختلاف في الدار هي دار إيمان أم لا؟" فيقول أن أكثر المعتزلة والمرجئة قالوا: الدار دار إيمان، وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هي دار فسق، وقال الجبائي كل دار لا يمكن فيها أحدا أن يقيم بها، أو يجتاز بها إلا بإظهار صرب من الكفر، أو بإظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له، فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام بها والإجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له دار إيمان (انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢، ص ١٥٤ — ص ١٥٥) وما ذكره الأشعري عن الجبائي لا يمثل إلا حكما عاما على أساسه تكون الدار دار إيمان أو دار كفر، لكن الأشعري يستغل هذا القول من الجبائي ليقرنه بمشكلة خلق القرآن قائلا: "ويغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن للمقام بها عنده، إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده أو الرضا كنحو القول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله سبحانه لم يزل متكلما به، وإن الله تعالى أراد المعاصي وخلقها، لأن هذا كله عنده كفر" (الأشعري: مقالات ج ٢ ص ١٥٥).

بذلك) وإن كان السمع لم يرد به، على أنه قد قال تعالى "خالق كل شيء" (١) ولم يخص (٢) وروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: "كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر، وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي"، وروى سيف بن عمر في المغازي عنه عليه السلام أنه قال: "إن الله خلق القرآن عربيا في كلامه" وذلك سمع يبين جواز وصفه بذلك، وأخبار الأحاد يرجع إليها في إثبات الأسماء التي تشبه الحال فيها، كما يرجع إليها إثبات العمل، لأن إجراء الأسماء عمل من الأعمال، فكما أن الأعمال الشرعية يقبل فيها خبر الواحد، فكذلك القول في إجراء الأسماء" (٣).

وهكذا نرى القاضى عبد الجبار — المعبر عن رأى جمهور المعتزلة — لا يرى فى آيات القرآن الكريم ما يقطع بأن القرآن مخلوق، وإنما الآيات تجيز الوصف بذلك فقط، كما أنه لا يرى فى الأحاديث المتواترة ما يشهد بذلك، فيلجأ إلى أحاديث الآحاد، وهى ولو سلمنا بصحتها، لا يعتد بها فى قضايا الاعتقاد، التى يترتب عليها الإيمان والكفر، وإنما يعتد بها فى مجال العمل فقط، وعلى هذا فالنصوص من القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على خلق القرآن وإنما تفيد الجواز فقط وعلى هذا يكون الاجتهاد فى فهم هذه

(١) الرد آية ١٦.

(٢) الآية الكريمة دالة على العموم، ولم نخصص القول بخلق القرآن فإله تعالى خالق.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٧، "خلق القرآن"، قوم نفسه إبراهيم الأبيارى، بإشراف الدكتور طه حسين، طبعة دار الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م، ص ٢١٥.

النصوص جائزاً، لكنه غير ملزم، وجاحد هذا الاجتهاد من قبل غير المعتزلة غير كافر.

كان من الممكن أن تظل المسألة في حدود دائرة الاجتهاد فقط، إلا أن السلطة السياسية آنذاك قامت بفرض إجتهد المعتزلة على جمهور الفقهاء والمحدثين، فعقدت مكاتب الامتحان لهم، بواسطة فقهاءهم، وليس بواسطة شيوخ الاعتزال، والمتتبع لهذه المجالس التي أمتحن فيها الفقهاء والمحدثين لا يجد أحداً من شيوخ الاعتزال المعاصرين للمحنة^(١) اللهم إلا القاضي أحمد بن أبي داود^(٢).

(١) بدأت محنة خلق القرآن في أواخر عهد المأمون عام ٢١٨ هـ واستمرت إلى حوالي ٢٣٢ هـ في أواخر عهد الواثق، وكان من المعتزلة البصريين المعاصرين للمحنة: أبو الهذيل العلاف والنظام ومعر بن عباد، وهشام الفوطي، وعباد بن سليمان، والجاحظ، والشحام، ومن معتزلة بغداد المعاصرين للمحنة: أبو موسى المردار، وجعفر بن سليمان، وجعفر بن مبشر والإسكافي.

(٢) من فقهاء المعتزلة (ت ٢٤٠ هـ) (انظر البلخي: مقالات الإسلاميين ص ١٠٥) ويبدو أنه كان شديد التعصب لمذهبه فقد روى جمال الدين القاسمي أنه هو الذي أغرى المأمون بخلق القرآن وحسنه عنده، وصيره حقا مبيهاً، وهو الذي أغراه بإمتحان المحدثين والفقهاء (تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م ص ٦٥) كما يروى أيضاً أنه كان يغري الملوك بمخالفه، ويسعى لديهم بما يجعل نكالهم بل إن التعصب بلغ به حدا أصاره يؤذى من أهل مذهبه من يخالف بعض المسائل (نفس المصدر، ص ٩١) فقد روى القاضي عبد الجبار أنه اعتقل الجاحظ، وجاء به مقيداً من البصرة إلى بغداد، ثم عفا عنه وأطلقه، وأجزل له العطاء فأهاده كتاب "البيان" أو "التبيين" القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٣، وأحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٢م، ج ٣، -

ويبدو أن القاضي أحمد بن أبي دؤاد لم يكن يعبر عن مدرسة المعتزلة تعبيراً تاماً في قيام هذه المحنة، فيروي ابن الوزير اليماني أن محمد بن منصور (وهو أحد الزيدية) الذين اعتنقوا آراء المعتزلة قوله: عاشرت رؤساء المعتزلة ومن لا أحصى منهم، ممن يقول بهذا القول (أى خلق القرآن) منهم جعفر بن حرب، وجعفر ابن مبشر، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، فما سألتني أحد منهم قط، عما يختلف الناس فيه، ولا كاشفوني عن شيء من ذلك^(١) ويقول أيضاً في

ص ١٥٧ ص ١٥٨)، كما روى القاضي عبد الجبار أنه كان يجبر أصحابه كجعفر بن حرب على حضور مجلس الخليفة الواثق (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٨٢)، وهكذا يبدو أنه صلت له تكن حمية كبار شيوخ المعتزلة، وربما يرجع ذلك إلى إعتصامه بالسلطة لفرض الاعتزال على الجمهور فرضاً فيروى القاضي عبد الجبار أنه حاول إستمالة بشر بن المعتز فإرسل له بعشرة آلاف درهم لكنه رفضها، فذهب إليه بنفسه غير أنه لم يأذن له (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٣) ويبدو أن القاضي أحمد بن أبي دؤاد إتخذ من إرتباطه بالسلطة وسيلة لفرض مذهبه وهذا إتجاه لآجده عند كبار شيوخ المعتزلة كعمرو بن عبيد الذي كان له صلات كبيرة بالخليفة المنصور غير أنه لم يستغلها إلا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (انظر تفصيلاً: كتابنا عمرو بن عبيد وأراؤه الكلامية ص ١٦٣ وما بعدها)، وكذلك كان صاحب بن عباد وزير دولة بني بويه التي احتضنت الإعتزال والقاضي عبد الجبار الذي كان قاضي القضاء فيها ولم يحاول أحدهما أن يفرض إجتهاادات المعتزلة كما فعل ابن أبي داود، ذلك لأن المعتزلة من مبادئها الحرية الفكرية والتي مارسوها عملاً ولم تقف عند حد القول.

(١) ابن الوزير (اليمنى الصلعالى محمد بن إبراهيم): ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، بمصر، ١٩٣١، ص ٢.

مهاجمه المعتزلة لأحمد بن أبي دؤاد في إشارة الفتنة فيروى عن عمرو بن الهيثم من أصحاب سليمان بن جرير وكان يقول بخلق القرآن قوله: لا رحم الله ابن أبي دؤاد، كان الناس على جملة تؤديهم إلى الله فطرح بينهم الفرقة يعنى أظهر المحنة في خلق القرآن^(١) لست بهذا أريد دفع الاتهامات عن المعتزلة، أو نفى تورطها في المحنة، وإنما أردت فقط أن أشير إلى أن رأى كبار شيوخ المعتزلة في مسألة خلق القرآن لا يعدو إلا أن يكون رأياً إجتهدياً، وكان من الممكن أن يظل على هذا النحو، أما مسألة فرضه على الجمهور ودفعهم بالقوة على إعتناقه فهذه مسألة تتحملها السلطة السياسية آنذاك^(٢) ويبرأ منها شيوخ المعتزلة، والذين كان معظمهم يفر من السلطة فراراً، ولا يقربون مواضع السلاطين إلا مضطرين إلى ذلك، فهم في جملتهم لم يكونوا طلاب دنيا أو سلطان وإنما كانوا زهاداً أتقياء علماء فقط.

وإذا كان الخليفة المأمون قد أعلن براءته من معاوية ثم أعلن في العام الذي يليه محنة خلق القرآن فإن ذلك له دلالاته السياسية، حيث أعلن بعد ذلك تفضيله لعلي بن طالب، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله^(ﷺ)^(٣)، وأعتقد أن هذه المسألة كانت وجهاً ثالثاً للحملة على رجال الحديث، وقد ناصر معتزلة بغداد هذا القول مناصرة تامة

(١) نفس المصدر: ص ٢٨.

(٢) هذه المسألة تحتاج إلى بحث مستقل وإنما فقط أردنا الإشارة إليها، ونعد بذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) الدكتور طه الحاجري: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٢.

فيروى الملطي - وهو من أقدم مؤرخي العقائد - أن "معتزلة بغداد: الجعفران، والاسكافي يقولون أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ)" (١) بل أنه بناء على هذا يعتبرهم فرقة من فرق الزيدية فيقول "الفرقة الرابعة من الزيدية: هم معتزلة بغداد، يقولون بقول الجعفرية: جعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمداني، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد: وهم زيدية يقولون بإمامة المفضل على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام، أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ)، لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة" (٢).

(١) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه، الشيخ محمد زاهد

الكوثري، إعداد وتقديم فتحى العقيلي، ١٣٦٨هـ، القاهرة، ص ٤٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٤. وانظر أيضا ما سبق أن ذكرناه عند كلامنا عن العثمانية

ودحض الاسكافي لحجج الجاحظ.

الفصل الثالث

الآراء الكلامية والفلسفية

تمهيد

الجانب الأول: الإلهيات

الجانب الثاني: الطبيعيات

الجانب الثالث: السياسة

تمهيد :

نشأ الاعتزال وازدهر في البصرة التي كانت آنذاك مركزاً هاماً. ولما تأسست بغداد، وصارت عاصمة الخلافة، انتقل إليها بشر ابن المعتز واستقر بها مؤسساً فرعاً جديداً للاعتزال ببغداد، لم يخرج عن الحط الاعتزالي الذي حددته تلك الأسس العامة، والتي كانت "قواسم مشتركة" تجمع المعتزلة جميعاً، وهي الأصول الخمسة، التي تعد معياراً لتمييز المعتزلي عن غيره^(١) وقد نجح البصريون في صياغتها صياغة محكمة.

وهذه الأصول تمثل قضايا كلية تفرع عليها مسائل فرعية، كانت محل خلاف ليس فقط بين شيوخ المدرستين^(٢)، ولكن أيضاً بين شيوخ المدرسة الواحدة، وذلك راجع إلى أن شيوخ المعتزلة قد تنبؤوا نزعة

(١) الخياط: الاتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٦، ص ١٢٧.

(٢) يذكر الملطي أن الخلاف وقع بين المدرستين في أكثر من ألف مسألة كانت من أهمها الحكم على الشاك في الكافر أي كافر بشكه أم يفسق فقط؟، فذهبت معتزلة بغداد إلى القول بكفره لأنه لا يعرف كفراً من إيمان، وكذلك الشاك في الشاك ... فهم كلهم كفار أما معتزلة البصرة فحكمت بكفر الشاك الأول في الكافر بينما يفسق الشاك في الشاك (انظر الملطي: التنبية والرد ص ٤٠ - ص ٤١ على أن الخلاف بين المدرستين قد تطور بعد ذلك مما دعى النيسابوري وهو من متأخري المعتزلة لأن يفرد كتاباً في مسائل الخلاف بعنوان "كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين" يوضح فيه الخلاف الذي وقع بين المدرستين ممثلين في زعيميهما أبي هاشم الجبائي وشيخه الجبائي وأبي القاسم البلخي البغدادي يمثل الأول رأى مدرسة البصرة ويمثل الثاني رأى مدرسة بغداد وأورد مسائل خلافتهم في مجال الفلسفة الطبيعية.

عقلية، أشاعت فيهم حرية الفكر، وحب البحث، واستقلالية التفكير، فلم يجد التلميذ حرجاً في أن يخالف استاذَه، كما أن الأستاذ لم يجد حرجاً أيضاً في أن يخالفه تلميذه^(١)، وقد مكنتهم هذه الحرية الفكرية من المساهمة في إرساء دعائم الحركة العلمية الإسلامية بوجه عام.

وإذا كانت مدرسة بغداد قد سارت في الخط الاعترالي الذي رسمته المدرسة الأم، فإنها تميزت منذ ظهورها بطابع خاص ميزها إلى حد ما عن مدرسة البصرة، وهو ميلها إلى التشيع حتى أطلق عليهم "متشيعه بغداد" ولقد أدى ذلك إلى إحتضان الشيعة لهم - زيدية وإمامية - حين اضطهدتهم الدولة فحماهم ذلك من الأندثار والزوال.

ومن هنا يمكن القول بأن الخلاف بين المدرسين قد بدأ في نطاق قضية الإمامة^(٢) والتي كان البصريون شديدي التحفظ فيما يتصل بها، ولعل جو بغداد الشيعي الذي قوى منذ أيام المأمون كان عاملاً من العوامل التي دفعت بشراً وأصحابه إلى التحول التدريجي عن الموقف البصري القديم، وقد ثبت هذا الاتجاه وقواه وصول بعض رجال الاعتزال والمتحمسين له إلى بلاط الخلفاء أيام المأمون والمعتمد والواثق.

(١) النظام وهو تلميذ العلاف يعارضه في نحو مائة وعشرين مسألة ينقضها عليه، وكانت المناظرات بينهما لا تنقطع (انظر الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٩ وكذلك أبو هانم الجبائي يخالف أباه في تسعة وعشرين مسألة (نفس المصدر، ص ٤).

(٢) سوف نتناول ذلك تفصيلاً عند كلامنا عن الجانب السياسي فيما بعد.

وعلى هذا حاول بعض الباحثين إبراز طابع يميز المدرستين، فذهبوا إلى أن طابع الاعتزال البصري كان طابعاً نظرياً، بينما طابع الاعتزال البغدادي كان طابعاً عملياً متأثراً بالدولة وقريب من السلطان فبقدر ما تحرز البصريون من السياسة، إنغمس البغداديون فيها^(١). كما يرون أيضاً أن الفرع البغدادي كان أسبق وأظهر في تأثره بالفلسفة اليونانية من الفرع البصري، وذلك لقربهم من حركة الترجمة ببغداد، ولأن بلاط الخليفة كان ملقى علماء المسلمين وأقطاب المفكرين من أهل الديانات الأخرى، وقد أخذ البغداديون كثيراً من المسائل التي عرض لها للبصريون فوسعوا نطاق البحث فيها واستفادوا من آراء الفلاسفة وبخاصة في مجال بحثهم في الطبيعيات^(٢). ويحدد لنا الشهرستاني الفترة التي بدأ فيها اطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة بقوله "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وافرقتها فناً من فنون العلم"^(٣) ولكن القول بأن المعتزلة البغداديين كانوا أسبق وأظهر في تأثرهم بالفلسفة قول مازال يعوزه الأدلة القاطعة، إذا أن كتب أوائل المعتزلة ومتقدميهم من المعتزلة بصريين وبغداديين ضاعت، بحيث لا يمكن التحقق من سبق معتزلة بغداد إلى

(١) الدكتور مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ج ٢، ص ٣٦ وانظر أيضاً مقدمة تحقيق كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق د. معن زيادة، ود. رضوان، بيروت ١٩٧٩ ص ١٤.

(٢) Macdonald: Development of Musilm Theology, P. 50-60.

وانظر أيضاً مقدمة تحقيق كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ج ١، ص ٤٦.

التفلسف، ولكن الذى ينبغى تأكيده هو أن أبا الهذيل العلاف - وهو بصرى - يعد أول من استعمل مصطلحات الفلاسفة ومفاهيمهم، فهو يعد بداية اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية، فقد حاول فيما يقول ماكدونالد^(١). أن يوفق بين رأى الإسلام ورأى أرسطو فى خلق العالم فكان تأثيره بالفلسفة اليونانية واضحاً فيما يقول وات أيضاً^(٢) وكذلك النظام الذى خطا الخطوة الكبرى فيما يقول ماكدونالد^(٣) فى استخدام مذاهب الفلسفة اليونانية حتى أن المؤرخين قالوا عنه: إنه شيطان من شياطين القدرية قرأ كتب الفلاسفة وخط بين تعاليمهم وتعاليم المعتزلة، وهذا كله يشير إلى أن أوائل المعتزلة البصريين ومتقدميهم قد أطلعوا على الفلسفة اليونانية واستفادوا منها أيضاً.

والإسكافى وهو من شيوخ معتزلة بغداد المتقدمين قد برزت لديه النزعة الشيعية التى سبق أن أشرنا إليها كطابع مميز لمدرسة بغداد، كما فلسف الأصول الخمسة مكونا منها فلسفة متكاملة فى مسائل الميتافيزيقا (الإلهيات) والفيزيقا (الطبيعيات) والإنسان. ونحن سنعرض لأرائه الكلامية فى هذه الجوانب الثلاثة: ونبدأ بالجانب الأول وهو :

(1) Macdonald: Development of Muslim Theology, P.138.

(2) Watt: Islamic philosophy, p 61.

Watt: Free Will and predestination in Early Islam, p. 63.

(3) Macdonald Development of Muslim Theology, p. 141.

أولاً : الجانب الإلهي :

تمهيد :

يبدأ المعتزلة. عادة - بحوثهم في الإلهيات، بالدفاع عن وحدانية الله المطلقة، فهو أصل الأصول جميعاً، ويحدد القاضي عبد الجبار التوحيد - عند المعتزلة - بأنه العلم بأنه الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحق والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار، جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً^(١).

والمسلمون جميعاً يجمعون على القول بتوحيد الله تعالى، غير أن المعتزلة فلسفت التوحيد، وأقامت تلك الفلسفة على مبدأ عام، وهو التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوفين.

يقول الكعبي "المعتزلة مجمعة على أن الله جل ذكره، شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار، بل هو الذي لم يزل، ولا مكان، ولا زمان ولا نهاية، ولا حد. ثم خلق ذلك وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شيء، وأنه القديم وكل ما سواه محدث، وهذا هو التوحيد"^(٢).

كما شرح الأشعري قولهم في التنزيه على النحو التالي "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

(٢) الكعبي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٦٣.

البصير^(١) وليس بجسم^(٢). ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض^(٣) ولا يذى لون ولا طعم، ولا مجسة^(٤)، ولا بذى حرارة، ولا رطوبة ولا ييوسة^(٥)، لا طول ولا عرض ولا عمق^(٦)، ولا إجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن^(٧) ولا يتبعض، فليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء^(٨)، وليس بذى جهات، ولا بذى شمال وأمام وخلف وفوق

(١) [ليس كمثله شيء وهو السميع البصير] آية محكمة تدل على التنزيه المطلق وعندهم يجب أن تفسر كل آية يدل ظاهرها على إتصاف الله بصفات المخلوقين فى ضوئها، وهى تدل عندهم على أن الذات والصفات عين واحدة، فالصفات ليست مستقلة عن الذات، فالله واحد فى ذاته، عين واحدة.

(٢) فهو منزّه عن كل ما وصفته به الاسرائيليات التى أخذ ببعضها بعض المفسرين كمقاتل بن سليمان، وردوا على المجسة بوجه عام، فهو ليس بكائن مادى ولا جسم حيوانى (الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ١٨٣).

(٣) وفى هذا إنكار للمسيحية فى قولها بإمكان تشخص الله، أو أنه جوهر يتقوم بأكائيم.
(٤) وفى هذا إنكار لليهودية أنه تعالى ذو وفرة (والوفرة هى الشعر المرسل خلف الأكتين) سوداء أو بيضاء.

(٥) وفى هذا إنكار قول الحشوية والمشيبة أن النبى ليلة المعراج قد صافح الله تعالى، وأحسن ببرد أنامله على كتفه!! (الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج ١، ص ٢٣٥).

(٦) إنكار لتصور المجسة أن الله تعالى سبعة أشبار بشير نفسه (الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج ١، ص ١٠٨، ص ١٨٢).

(٧) وفى هذا تأويل لكل نص من القرآن أو السنة يفيد ظاهره نزول الله تعالى أو عروجه (انظر الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٨٧) وإنكار الحركة والسكون يعنى نفى الجسمية لأتهما من متعلقاتها.

(٨) نفى لدعوى المجسة.

وتحت، ولا يحيط به مكان^(١) ولا يجرى عليه زمان. ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ولا الحول فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم^(٢) ولا يوصف بأنه متناه. ولا بوصف بمسحة، ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد، ولا مولود ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار ولا تتركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات^(٣). وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له^(٤)، لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تتركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شىء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شىء بأهون من خلق شىء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه إجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام،

(١) إنكار على الصفاتية تصوره أن الله مماساً أو محاذياً للعرش (الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ١، ص ٢٨٥ - ص ٢٨٦) فالله لا يماس العرش، ولا يستقر عليه، ولا على غيره، ولا محل له فى كون أو شخص، وفى هذا رد على المشبهة والمجسمة والمسبجة.

(٢) وفى هذا الرد على المشبهة.

(٣) لا تحل به العاهات لكماله المطلق وفى هذا رد على اليهود فى تصوره أن الله ندم على طوفان نوح حتى مرض فرمدت عيناه فعادته الملائكة!! تعالى الله عن ذلك!! علواً كبيراً.

(٤) هذا يشير إلى أننا لا نعلم شيئاً عن ماهيته تعالى سوى أنه الواحد.

وليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسه النساء وعن اتخاذ صاحبه والأبناء"^(١).

وهكذا أقام المعتزلة فلسفتهم فى التوحيد على مبدأ عام، حافظ عليه جميع شيوخهم بصريين وبغداديين، وتحمسوا له ودافعوا عنه، وواجهوا به كل من خالفهم فى التوحيد، فيقول الخياط فى معرض الفخر بالمعتزلة: "وهل يعرف أحد التوحيد وثبت القديم، جل ذكره واحدا، فى الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب، ورد على أصناف الملحدين من الدهرية، والثنوية سواهم؟!"^(٢)، فقد كان شغلهم الشاغل حياة التوحيد ونصرته، والذب عنه، عند طعن الملحدين فيه على حين شغل غيرهم من الناس بالدنيا يتغمسون فى لذاتهم، ويجمعون حطامها^(٣).

وإثبات التوحيد والدفاع عنه إضطرهم إلى معالجة مشكلات من دقيق الكلام وجلية، تعد من صميم القضايا الإلهية، فيقول الخياط: "إن الكلام، فيما كان، وما يكون وفى الكل، وفى البعض. وما يتناهى، من غامض الكلام ولطيفه، وإنما كان أبو الهذيل العلاف يكثر ذكره، والكلام فيه لشدة ولعنائه به، وهذه هى سبيل العلماء، إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه، وبعد، فهل يعرف فى الأرض (من) فصل بين هذين الكلاميين إلا المعتزلة" كإبراهيم، والأسوارى، ومعمر وبشر بن

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٣٥ - ص ٢٣٦.

(٢) للخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٧.

(٣) نفس المصدر: ص ٤١.

المعتمر، وجعفر، والإسكافي، رحمهم الله، لأنهم المعنيون بالتوحيد، والذب عنه من بين العالمين^(١).

وإذا كان الإسكافي قد أُنق مع باقي المعتزلة على أصل التوحيد - على هذا النحو فإنه عالج بناء عليه مشكلة الصفات الإلهية. وفيما يلي نشير إلى هذه المعالجة :-

١ - مشكلة الصفات الإلهية :

لقد ركز الإسكافي في معالجته لهذه المشكلة على صفتي العلم والقدرة، وذلك لأنه يرى أن العلاقة بينهما متلازمة، ويبدو أن هذا رأى عام للمعتزلة، حيث يقول القاضي عبد الجبار "فالقدرة من أول الصفات التي تعرف استدلالاً. والدليل عليها هو فعل الله المباشر في إحداث العالم، وصحة وقوع هذا الفعل منه تعالى، يدل على أنه تعالى قادر، وهو مستحق لهذه الصفة فيما لم يزل^(٢)، وأما صفة العلم: فإن الدليل عليهما هو أنه تعالى: "قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً^(٣)، وهذه الدلالة فيما يقول القاضي عبد الجبار مبنية على أصليين:

أحدهما : أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم.

الثاني : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً^(٤).

(١) نفس المصدر: ص ١٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥١، ص ١٥٦.

(٣) انظر تفصيلاً: القاضي عبد الجبار: المصدر السابق ص ١٥٦، وما بعدها.

(٤) نفس المصدر: ص ١٥٦.

والأصل الأول يشير إلى القدرة، والثاني يشير إلى العلم،
فالعلاقة بين القدرة والعلم، علاقة جدلية، فالعلم هو القدرة، والقدرة
هى العلم. ولعل هذا ما جعل بحوث المعتزلة بوجه عام فى الصفات
تدور حول هاتين الصفتين.

ويرى الإسكافى أن جميع الصفات الأخرى ترجع إلى هاتين
الصفتين، فصفة الحياة مثلا ترجع إلى كونه تعالى قادراً عالماً، فيقول
القاضي عبد الجبار: "إن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر، لا يكون
إلا حياً، ويأتى واحدة من هاتين الصفتين (العلم أو القدرة) استدلت
جائز، إلا أنا جمعنا بينهما إقتداءً بالشيوخ، وتبركاً بعلامهم، وهذه
الدلالة مبينة على أصليين:

أحدهما : أن الله تعالى عالم قادر.

والثانى : إن العالم القادر لا يكون إلا حياً^(١).

وصفه السميع تعنى عند الاسكافى أن الله تعالى عالم
بالمسموعات، كما تعنى صفة البصير أنه عالم بالمبصرات، كما رد
الادراك والذي يعنى الاحاطة بالشيء إحاطة تامة إلى العلم، فإذا قلنا
إن الله تعالى مدرك للمدركات، فهذا يعنى أنه تعالى عالم بها^(٢).

كما وصف الإسكافى الله تعالى بأنه الخالق، وهو يفسر الخلق
بأنه فعل لا بآلة ولا جارحه، فهو خالق^(٣)، وهو تعالى "الباقى" حيث

(١) نفس المصدر: ص ١٦١.

(٢) للجوينى: الارشاد، مصر ١٩٥٠، ص ٧٩، ١٦٦.

(٣) نفس المصدر: ج ٢، ص ٥٦.

يقول الأشعرى "وقال آخرون منهم" الإسكافي معنى القول فى المحدث أنه باق، أنه وجد حالين، وممر عليه زمانان، فأما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باق، لأنه لم يزل باقيا على الأوقات والأزمان وهو تعالى الموجود فى كل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان يقول فى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(١) استوى بمعنى استولى^(٢) وهو "الكريم" ويرى الإسكافي أن صفة الكريم تحتمل وجهين :

أحدهما : صفة فعل إذا كان الكريم بمعنى الجود.

والآخر : صفة نفس، إذا أريد به الرفيع العالى على الأشياء بنفسه "كما يضيف إلى الله تعالى صفة "الكلام"^(٣).

وإذا كانت المعتزلة، قد اتفقت على نفي الصفات، كأساس للتوحيد، قاصدين بنفي الصفات، نفي أن تكون للصفات وجود مستقل بجانب الذات الإلهية فإن البغداديين من المعتزلة ويمثلهم الإسكافي يعنون بهذا الأساس ويدعمونه بالحجج العقلية فأقام الإسكافي التنزيه

(١) سورة طه آية : ٢٠.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٣٦.

(٣) سنتوسع فى تفصيل هذه الصفة بعد قليل، وذلك لاتصالها بمبحث خلق القرآن، حيث اعتاد المعتزلة أن يبحثوا فى حقيقة الكلام وطبيعته، أثناء معالجتهم لقضية خلق القرآن، لاتصال الموضوعين إتصالا وثيقا، وهو أيضا يتصل بالمبحث فى الأجسام والأعراض، وكون الكلام جسما أو عرضا، هل يكون الكلام فى محل أو لا محل، انظر: الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧١م ، ١٣٩١هـ ص ٢٣١.

للذات الإلهية على مقدمات عقلية على النحو التالى: أن الله عالم بذاته، وليس بعلم زائد على الذات، إذا لو كان عالماً بعلم زائد على الذات فإما أن يكون ذلك العلم قديماً، أو محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا القول يوجب إثنتين قديمين^(١). وهذا يناقض تماماً مبدأ التوحيد، كما يرى جعفر بن حرب - أستاذ الاسكافى - خطورة القول بحدوث الصفات، لأن الفاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله، وإلا لم يجز وقوع الفعل منه قط، ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها، فإذا تعلمها، وعلم كيف يكتب، جاز وقع الكتابة منه، وكذلك الذى لا يحسن أن يسبح إذا تعلم السباحة، وعلم كيف يسبح جاز وقوعها منه، وهذا حكم كل فاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالماً له، وإلا لم يجز وقوعه منه^(٢)، وإذا قيل: جاز وقوع الفعل بأن أحدث لنفسه علماً فكان حدوث ذلك العلم، عالماً. بكيف يفعل أفعاله، فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال، قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علماً، وكيف يفعل ذلك العلم وهل استحالة وقوع ذلك الفعل منه مع جهله بكيف يفعله إلا كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها^(٣)، وبعد فأين أحدث هل أحدث فى نفسه، أو فى غيره، أو فى لا شيء؟ فإذا كان قد أحدث فى نفسه صارت نفسه محلاً

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٩٩.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندى، ص ١٠٩.

(٣) نفس المصدر: ص ١١٠.

للإحداث ومن كان كذلك فمحدث، لم يكن، ثم كان، وإن كان أحدثه في غيره، فواجب أن يكون ذلك الغير عالماً بما حله منه دونه ... وليس أن يكون أحدثه قائماً بنفسه لا في شيء يحل فيه، كما لا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك، ولا لونا قائماً بنفسه، لا في ملون، فلا يبقى إلا إقرار بأنه عالم بذاته^(١).

ولا يصح القول بأن الصفات قائمة بالذات لأنه لو صح هذا القيام لصح أن القائم بالشيء محتاج إلى ذلك الشيء حتى لولاه لما تحقق له وجود به، فيلزم إثبات خصائص في الصفات، فإن العرض هو المحتاج إلى محل يقوم به، ويلزم إثبات التقدم والتأخر الذاتى العقلى فى الذات والصفات، وهذا كله محال^(٢).

كما أنه - تعالى - عن ذلك علواً كبيراً - سوف يكون محلاً للأعراض: فيلزم التركيب والانقسام والتجسيم .. فيكون المركب مفتقراً إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره. ولهذا انتهى الإسكافي - إلى القول بأن الله تعالى عالم بذاته، لا بعلم زائد على الذات، وكذلك الحال بالنسبة للصفات الأخرى، وهكذا أثبت الإسكافي التنزيه للذات الألهية على أسس عقلية.

أرجأنا الكلام عن صفة الكلام لعلاقتها بخلق القرآن، والتي تعد من أهم المسائل التي تعصب لها معتزلة بغداد. ونعود إليها في نهاية كلامنا عن الصفات فنقول إن الإسكافي يضيف لله تعالى صفة الكلام، ويرى أن يسمى الله من أجلها مكلماً، لأنه يرى أننا لو أثبتناه متكلماً،

(١) نفس المصدر : ص ١١١.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٩٩ - ص ٢٠٠.

لثبته منفعلا، تعالى الله عن ذلك، لهذا لا يجوز القول بأن الله يكلم العباد، ويجوز تسميته مكلاما لا متكلاما، ذلك لأن المتكلم يقتضى قيام الكلام به، كما أن المتحرك يقتضى قيام الحركة به^(١) إن كلمة مكلم أخص من كلمة متكلم، كما أن الله يصبح متكلاماً بما فيه يكون مكلاماً^(٢).

والاسكافي يذهب - كسائر المعتزلة - إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً، ليس للكلام عنده حقيقة سوى ذلك، وأن هذه الحروف المنظومة، والأصوات المقطوعة، مخلوقة قائمة، بمحل حادث، إذا أوجدها البارى سمعت فى المحل، وكلمنا وجدت فنيت^(٣).

وإذا كان الكلام على هذا النحو - حروفاً منظومة وأصواتاً مقطعة، فلا مجال بأنه معنى فى النفس أو القول بأن الكلام فى النفس^(٤).

وإذا كان الكلام - أيضاً - حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة فهو ليس مفيداً فى ذاته، فهو ليس جنساً بذاته، أو نوعاً بذاته، ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى، بل هو مختلف بالموافقة والإصلاح والتواطئ، حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورموزات، لحصل التفاهم بها، كما حصل التفاهم بالعبارات^(٥).

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٥٥.

(٢) للقاضى عبد الجبار: المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٦٢ وما بعدها.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٨٨، وانظر أيضاً الياقعى: مرهم العلل المعضلة ص ١٦٦، ١٧٢.

(٤) القاضى عبد الجبار: المحيط بالكيف ص ٢٨٢، قارن الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف. آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، ص ٢٣٢.

(٥) الشهرستاني: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٨٨.

وعلى هذا فاللغة حادثة، لأن الحروف حادثة، تختلف باختلاف الشعوب، وهذا يدل على خلق القرآن، لحدوث حروفه^(١)، ذلك لأن اللغة ليست صادرة عن وحى إلهى وإنما جاءت عن مواضعات الشعوب، فاختلقت من شعب إلى آخر، وعلى هذا فاللغة ليست قديمة، أو كاملة بأى حال من الأحوال وإذا كان الوحى قد عبر عنه بواسطة لغة من لغات البشر، فلا يلزم أن يكون الوحى المترجم بهذه اللغة قديماً، لأن القديم لا يلجأ إلى لغات الناس وهذه نتيجة جعلها المعتزلة دليلاً على خلق القرآن عندهم^(٢).

على أن الكلام الإلهى لما كان حادثاً، وجب البحث عن محل لهذا الكلام لأنه من المستحيل أن يخلقه الله فى ذاته ولاستحاله أن تكون محلاً للحوادث، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وينتهى الإسكافى إلى القول بأن كلام الله عرض مخلوق، يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، محفوظاً، ومكتوباً ومسموعاً، وأن ذلك يستحيل فى كلام البشر، فهذه خصوصية لكلام الله تعالى، ويحكى الأشعرى ذلك عن الإسكافى قائلاً: "إن كلام الله سبحانه يوجد فى أماكن كثيرة، فى وقت واحد، محفوظاً ومكتوباً وأنه يستحيل ذلك فى كلام البشر وإن كلام البارى سبحانه خص بما ليس لكلام غيره، من أنه فى أماكن كثيرة فى وقت واحد"^(٣).

(١) الياقنى: مرهم العال المعضلة، ص ١٦٦.

(٢) البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ج ٢، ص ٥٧.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٦٨، وقارن: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٩١.

ويربط الاسكافي بين ما انتهى إليه في هذا الصدد، والإعجاز القرآنى، فيشير إلى أن القرآن الكريم - هو كلام الله تعالى - معجزة، باعتبار أنه يمتاز عن كلام البشر، بأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، حيث يستحيل ذلك فى كلام البشر.

كما يرى الإسكافي أيضاً، أن من وجوه الإعجاز القرآنى، اشتغال القرآن على آيات محكمات، وآخر متشابهات، ويفسر قوله تعالى: ﴿آيات محكمات﴾^(١) أن الآيات المحكمات هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة وكما يفسر قوله تعالى: ﴿وآخر متشابهات﴾^(٢). إن الآيات المتشابهات هى التى يحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة^(٣).

وقول الاسكافي من اعتبار ورود القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً يعد قولاً فى بيان أوجه الإعجاز فى القرآن الكريم، ذلك لأنه يعتبر ورود القرآن على هذا النحو، وجهاً من وجوه إعجازه، وذلك فيه رد على الملحدة الذين يطعنون فى القرآن لاشتغاله على المتشابهات^(٤)، كما أن فريقاً من المفسرين يؤيدون ما انتهى إليه

(١) سورة آل عمران آية ٣.

(٢) سورة آل عمران آية ٣.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٤٩. وقارن الدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف القاهرة، الجزء الأول، الطبعة السابعة ١٩٧٧م، ص ٣٩٧.

(٤) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٢م ١٤١٢هـ، المجلد الرابع ص ٨٨.

الاسكافي، فنجد فخر الدين الرازي يذهب إلى: أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها منها: إنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، وأيضا لو كان القرآن محكما بالكلية، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به ربما حصل لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوى مذهبه، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ليصلوا إلى الحق، وإلى المحكمات مفسره للمتشابه، ووجها ثالثا، وهو وجه مهم، وهو أن القرآن الكريم بإشتماله على المحكم والمتشابه، يقوى الاستعانة بدلائل العقل فيصل الناظر فيه بطريق الاستدلال والبينة إلى الحق وهو في سبيل ذلك لا بد له من تعلم التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وهو لن يخلص له ذلك إلا بتعلم علوم كثيرة كعلم اللغة والنحو، وعلم أصول الفقه، وفي هذا فوائد جمّة، وجها رابعا وهو أن القرآن جاء لدعوة الخواص والعوام، وطبائع العوام، في أكثر الأمر لا ترقى إلى درك الحقائق، فكان من الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتحيلونه، فيخاطبوا في أول الأمر بالمتشابهات، ثم يخاطبوا آخر الأمر بالمحكمات^(١).

(١) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، المجلد الرابع ص ٨٨ - ص ٩٠.

وهذا عين ما انتهى إليه الزمخشري: "المفسر المعتزلى": فى بيان حكمة ورود القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً^(١) حيث يقول: لو كان كله (أى القرآن الكريم) محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به".

على أن قضية التفرقة بين المحكم والمشابه عند الإسكافى — وسائر المعتزلة — ترتبط باعتماده على العقل^(٢) وأدلته فى تفسير

(١) الزمخشري: للكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأكاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ ج ١ ص ٣٤.

(٢) يقصد بالعقل عند شيوخ الاعتزال عامة أنه العلم بالعلوم الضرورية والتي تكون للإنسان كالعقل المانع من التردى فى الجهل والرديلة، فهو كالمُرشد للإنسان فيما يفعله، وقوة رادعة له فيما لا يتفق وما يجب له، فهو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها (انظر: تعريف الحلاف للعقل: الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج ٢، ص ١٥٥، والشهرستاني: الملل والنحل، والنحل، والتحلى ج ١ ص ٥٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٢٩، وانظر فى تعريف الجبائى: النياقى: مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه على المعتزلة، طبع كلكتا ١٩١٠، ص ٣٢٧، وانظر: تعريف القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، "التكليف"، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٣٧٥، ص ٣٧٩... وغيرهم) ومن الملاحظ أن معظم متكلمي الأشعرية يوافقون المعتزلة إلى حد كبير فى تعريفهم للعقل فيذهب الأشعرى إلى أن العقل هو العلم ببعض الضروريات (الجرجاني: شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ، ص ٣٨٥، وانظر أيضاً نصير الدين الطوسى: تلخيص المحصل، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء للرازي طبع مصر، المطبعة الحسينية المصرية، ص ٧٢)، وكذلك نجد تعريفات كلا من: سى بكر =

المحكم وتأويل المتشابه، حتى يستقيم مع الأصول الإعتقادية من التوحيد والعدل، والتي صاغها - كغيره من المعتزلة - صياغة عقلية، فاعتبر أن كل ما يدعم وجه نظره فى هذه الأصول محكماً بدلالته الظاهرية، وكل ما يخالف هذه الوجه يعد متشابهاً يجوز تأويله فى ضوء المحكم^(١).

«البلاقلاني، وإمام الحرمين نتفق إلى حد كبير مع تعريف المعتزلة (انظر اليافعى: مرهم العلل المعضلة، ص ٣٢٦، والرازي: المحصل، ص ٧٢). وهذا العقل عند المعتزلة هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها واحد عند الناس جميعاً، حيث قالت المعتزلة "الناس فى العقل سواء" (انظر النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر، ١٩١١، ص ٥)، ورتب المعتزلة على ذلك القول بشرعية عقلية عامة يدركها جميع الناس، من حيث إن الناس متساون فى القدرة على إدراكها، متى اكتملت عقولهم، وهى لاكتصادم مع الشريعة النبوية بل تؤكداه، وليس للتشريعتين أن يختلفا لأنهما فى الحقيقة ينبعان من مصدر واحد، هو المصدر الإلهى، وإذا بدا شيء من التعارض بينهما فيزال عن طريق تأويل نصوص الشريعة، حتى تتفق مع ما أثبتته العقل، ولعل هذا ما أدى بالمعتزلة إلى اصطناع التأويل.

(١) يذهب القاسم الرسى وهو زيدى معتزلى (ت ٢٤٦هـ) معاصر للإسكافى فى كتابه أصول العدل والتوحيد" إلى أن حجج المعبود على العباد هى على الترتيب: العقل، والكتاب، والرسول، والعقل هو أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما، ويذكر أن أصل الكتاب (الذى هو الحجة الثانية بعد العقل على العباد) هو المحكم الذى لا إختلاف فيه، الذى لا يكون تأويله مخالفاً لتنزيله، وقرعه المتشابه فمردود أصله الذى لا إختلاف فيه بين أهل التأويل (انظر: القاسم الرسى: كتاب أصول العدل والتوحيد، قام بتحقيقه دكتور محمد عمارة ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ج ١، ص ٩٧) وقد قام بناء على هذه القاعدة فى التأويل بالرد على المثبته والمجبرة (انظر المصدر السابق: ص ٩٧ وما بعدها، وانظر رسائله (العدل=

على أنه من أهم المشكلات الكلامية التي تعرض لها الإسكافي في مجال بحثه في صفة الكلام، هي حكاية كلام الله تعالى، حيث أثّرت هذه المشكلة في أوساط المتكلمين على نحو التالي: هل ما نحكيه أو نقوله من كلام الله تعالى هو نفس كلام الله تعالى؟ بمعنى آخر هل ما يلفظه الناس يحكون به القرآن الكريم هو نفس الكلام الإلهي، فتكون الحكاية هي المحكى أو أنهما مختلفان فتكون الحكاية غير المحكى.

ويورد القاضي عبد الجبار إنقسام المعتزلة حول هذه القضية فيقول: "فالذي يقوله أبو هاشم وأصحابه، والجعفران من قبل، ومذهب أبى القاسم البلخي، والإخشيدية (البغداديون)، إن الحكاية غير المحكى، ذلك لأن الكلام عندهم من قبيل الصوات (وهو عرض لا يبقى) فلم يكن يد من القول بذلك.

أما أبو الهذيل، وأبو على الجبائي، والإسكافي، فيذهبون إلى القول بأن الحكاية عين المحكى، ويرى القاضي عبد الجبار أن قول الفريق الأول لم يمنعهم من الثبات على ما دل عليه الإجماع من قول المسلمين: إن هذا كلام الله على الحقيقة، لأن العرف قد جرى بمثل ذلك، من إضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها إلى من بدأ بها أولاً^(١) فكان أصحاب هذا الفريق مع قولهم بأن الحكاية غير المحكى، إلا أنهم تحفظوا في ذلك القول، مقررّين أن ما نحفظه وما نثّله، وما

والتوحيد ونفى التشبيه عن الله للوالد الحميد ضمن هذه الرسائل ص ١٠٢ - ص ١٤٠، كذلك رسالة الرد على المجبرة ص ١٤٤ - ص ١٥٦ من الرسائل.

(١) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٣٢٧.

نكتبه، وما نسمعه، من كلام الله تعالى، هو نفس كلام الله تعالى، حيث أجمع المسلمون على ذلك.

وهذا الإجماع الذى يقضى متابعة المسلمين على قولهم: هذا كلام الله فيما يسمعون به يتلى من كتاب الله، وكذلك فى المكتوب، أو المحفوظ من كلام الله، هو الذى دعا الإسكافى إلى تقرير القول بأن الحكاية هى عين المحكى^(١).

والقول بأن الحكاية هى غير المحكى، يترتب عليها - كما أوضحنا - التسوية بين لفظ الناس بالقرآن الكريم، وكلام الله تعالى، وهذا يترتب عليه حدوث كلام الله تعالى، أى القول بخلق القرآن الكريم. ومع أن النتيجة المنطقية للقول بأن الحكاية هى المحكى القول بحدوث كلام الله تعالى، إلا أننا نجد الإمام أحمد بن حنبل، يذهب إلى أن كلام الله هو هذا المسموع أو المقروء، غير أنه يضيف وهو (أى كلام الله تعالى) مع ذلك غير مخلوق ولا محدث وانتهى إلى القول بأنه قديم وإن كان لم يصرح بلفظ القدم أو غيره^(٢).

العدالة الإلهية :

العدل صفة من صفات الله تعالى، وهو ما قام فى النفوس أنه مستقيم، فلا يميل به الهوى فيجور فى الحكم^(٣) ويقول القاضى عبد الجبار: إننا (أى المعتزلة) إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم،

(١) القاضى عبد الجبار: المحط بالتكليف، ص ٣٢٧.

(٢) الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، ص ٢٣٩.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة عدل.

فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة ^(١) فالعدل أهم صفة للفعل الإلهي وهو رأس الفضائل جميعا وأسماءها، وهو صفة كمال لأنه حسن في ذاته وبمقتضاه نفى الظلم والشر عنه تعالى. وإذا كان المعتزلة قد أجمعت على أن الله تعالى عادل لا يظلم الناس شيئا، فقد أثير في مواجهة هذا المفهوم للعدل السؤال التالي: هل يقدر الله على فعل الظلم؟

ويبدو أن هذا السؤال الخبيث قد أثير في البداية من قبل جهات معادية للإسلام بوجه عام أرادت بإثارته أن تشعل الخلاف بين المتكلمين، وتحول علم الكلام إلى جدل عقيم يدور حول مسائل عقديّة تتشبت حولها الآراء، فينشئ الاضطراب والتناوب بالفكر، ويبدو أن الباطنية كانت رائدة هذه الفتنة ^(٢). ووجه الخبث في هذا السؤال إلى

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٠١.

(٢) والباطنية بهذا يمهّدون للقول بالحاجة إلى الإمام المعصوم للرجوع إليه في مثل هذه المسائل وترك الخلاف والتنايد. ويصف الغزالي خطتهم هذه بقوله إن "هذا مفتاح دعوتهم وعنوان حجتهم" انظر (الغزالي : القسطاس المستقيم من مجموعة القصص العوالي، طبعة الجندی، القاهرة، من ٥٢) كما تروى المصادر أن الباطنية قد عقدوا مجلسا لاثارة هذا السؤال عن قدرة الله على فعل الظلم، وقد إستجاب المعتزلة للمناظرات والمجادلات، ظنا منهم أنهم يقاومون الإلحاد والزندقة، فيصف مثلا أبو بكر بن العربي أحد هذه المجالس بقوله : "وعقدوا (أي الباطنية) مجلسا للضلال بإسم الهدى ونصبوا على الاسلام لذلك موعدا، ويحضر فيه من ينتحل علم الكلام من أصحابهم، المنتكبين للطعن على أهل الاسلام" انظر أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم،

أن الإجابة عليه إثباتاً أو نفيّاً يترتب عليها إلزامات كثيرة!! وهذا ما حدث بالفعل!! فقد حكى البغدادي أن "أصحاب المقالات (قد حكوا) أن سبعة من زعماء القدرية، اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم والكذب، وافترقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم"^(١) ولعل المردار قد أدرك هذا الأمر، فنجده يرى عدم شرعية مثل هذا السؤال فلا يجوز في حقه تعالى أن نقول : لو فعل شيئاً من الظلم، لأنه لا يصح أن نصفه تعالى به فليس من أخلاق المسلمين أن يقولوا ذلك في حق بعضهم البعض، فمن باب أولى لا يصح أن يقال ذلك في حقه تعالى، ويروى الخياط عنه ذلك فيقول إن المراد قال "يوصف الباري بالقدرة على العدل وعلى خلافه، وعلى الصدق وعلى خلافة، لأن هذا حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء، قدر على ضده وتركه، وكان إذا قيل له (أى للمردار) فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت (تكون) صفته فكان يقول : هذا فيما بيننا قبيح أن يذكر به الرجل الصالح منا؟ فالله أولى بتزيهه عن ذلك، وهو أن يقبح أن يقال : لو سرق الحسن البصري، لكان فاسقاً ولو زنى ابن سريّن لكان رجل سوء، وإن كانت

نشرة الدكتور عمار الطالبي، تحت عنوان "آراء ابن العربي الكلامية" مطبعة الشرق، بيروت ١٩٧٤م، ج ٢ ص ٨٣، ٨٤.

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٨٥، ١٨٦، وقال أيضاً الاسفرايني: التبصير في الدين، ص ٨٩ وأبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم، ص ٨٩ ومابعدھا وللأسف فقد سجلت مؤلفات أهل السنة- هذه المجالس وأخذوها مادة للتشهير بالمعتزلة!! مع أنها من صنع الباطنية، وقد نشطت جهود الباطنية منذ عهد البرامكة واستمرت حتى عصر المأمون، وكانت نكبتهم عام ١٨٧هـ.

الحقيقة كذلك، لكن ليس هذا من أقوال المسلمين أن يقولوه في صاحبهم فالله تعالى أولى بالذكر الجميل^(١). وهكذا نرى المردار يقرر أن الله لا يفعل الظلم مع قدرته عليه، لاستحالة وصفه تعالى بالظلم والسؤال نفسه سؤال غير مشروع في حقه تعالى^(٢).

وهذا ما نجده أيضا عند كل من هشام الفوطي، وعباد بن سليمان اللذان إذا قيل لهما : لو فعل الله سبحانه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ أحالا هذا القول، وقالوا : إن أراد القائل بقوله " لو " الشك، فليس لدينا شك في أن الله تعالى لا يظلم وإن أراد بقوله " لو " النفي، فقد قال : إن الله لا يجور ولا يظلم، فليس يسوغ أن يقال : لو ظلم البارئ جل جلاله^(٣) على أن جمهور المعتزلة قد واجهوا هذا السؤال وقد انقسموا في الإجابة عليه إلى فريقين :

الأول : يقول أصحابه بقدرته تعالى على فعل الظلم والشر.

الثاني : يقول أصحابه بعدم قدرته تعالى على فعل الظلم والشر^(٤)

(١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ٥٣، والأشعري : مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٠٩ ج ١ ص ٢٥٢.

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١ "التعديل والتجوير" القسم الأول، ص ١٢٨، والبغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٤، والشهرستاني : الملل والنحل، ج ١، ص ٦٨.

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٧٧

(٤) انظر ذلك تفصيلا في بحث لنا بعنوان "الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة" قدم لنيل درجة الماجستير تحت إشراف استاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني ١٩٧٤، ص ١٠٢ وما بعدها.

والإسكافي من هؤلاء الذين أقروا بقدرة الله تعالى على فعل الظلم والشر لكنه تعالى مع ذلك لا يفعلهما لقبحهما، وغناه عنهما، فيذهب الإسكافي إلى القول بأن العقول التي أنعم الله بها على عباده تدل على أن وقوع الظلم ممتنع منه، لما بثه الله تعالى في هذه العقول من الأدلة التي تدل على أنه تعالى حكيم، والحكيم لا يقع منه قبيح، فهو يراعى مصالح عباده فيستحيل وقوع الظلم والشر منه تعالى، والاستحالة هنا استحالة حكمة أى أن حكمة الله تعالى تمنع من ذلك، لأنه إذا وقع فإنه يعنى أن العقول الانسانية غير قادرة على إدراك الأدلة التي تدل على تنزيهه تعالى عن فعل القبيح، وذلك مستحيل، لأن تلك الأدلة معلومة للعقل ضرورة، أى موجودة فى العقل بالفطرة، بل هى العقل لأن العقل هو العلم بالضرورات.

ويحكى الأشعري قول الإسكافي فى قدرة الله على فعل الشر: "وكان الإسكافي يقول بقدرة الله سبحانه على الظلم ولا يقع منه، لأنه الأجسام تدل بما فيها من العقول، والنعم التي أنعم بها على خلقه، أن الله لا يظلم والعقول تدل بأنفسها، على أن الله سبحانه ليس بظالم، وأنه ليس يجوز أن يجمع (الظلم) ما دل لنفسه، على أن الظلم لا يقع منه، فإذا قيل له : فلو وقع كيف تكون القصة؟ قال : يقع والأجسام معرأة من العقول، التي دلت بأنفسها وبعينها على أنه لا يظلم"^(١). والأشعري فيما حكاه عن الإسكافي كان موضوعاً إلى حد كبير، فهذا قريب مما يقرره القاضي عبد الجبار عنه حيث يقول : "وقال أبو جعفر الإسكافي (رحمه الله) : أنه تعالى وإن قدر على فعل الظلم والأجسام

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج-٢، ص ١٣٤ وايضا ج-١، ص ٢٧٦.

بما فيها تدل على أنه لا يظلم، فلو وقع منه الظلم، لكانت الأجسام معرأة عن العقول، التي دلت بأنفسها على أنه لا يظلم^(١).

فالإسكافي يحيل وقوع الظلم منه تعالى، لأن الأجسام عنده من المستحيل أن تتجرد عن عقولها وهذه العقول تدل على أنه تعالى لا يظلم^(٢). ولعل هذا ما دعا البغدادي إلى القول : بأن الإسكافي زعم أنه تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، فخرج عن قول النظام (إبراهيم بن سيار النظام) بأنه لا يقدر على الظلم والكذب وخرج عن قول من قال من أسلافه، بأنه يقدر على الظلم والكذب، لكنه لا يفعلها لعلمه بقبحهما وغناه عنهما، وجعل بين القولين منزلة، فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له، ولا يقدر على ظلم العقلاء، وأكفره أسلافه في ذلك وأكفرهم هو في خلافه^(٣).

وهذا عين الاعتراض الذي أشاره ابن الرواندي في كتابه "فضيحة المعتزلة" ضد الإسكافي، ونقله البغدادي عن ابن الرواندي نقلاً يكاد يكون كاملاً، حيث يحكى الخياط أن : ابن الرواندي قال : أن أبا جعفر الإسكافي، كان يزعم أن الله ليس بمستحق الوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، لكنه يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال^(٤). والحقيقة أن رأى الإسكافي في قدرة الله على

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، والقسم الأول، ص ١٢٨.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ٩٠.

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٥.

(٤) الخياط : الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ٩٠.

الظلم لم يخرج عن الخط المعتزلى، فالمعتزلة. يمنعون نسبه الشر إلى الله تعالى لقبه وغناه عنه.

ويرتبط القول بالعدالة الإلهية، بالقول بالصلاح والأصلح، فالله معنى بالإنسان، وقد ذهب الإسكافى فى تفسير عناية الله بالإنسان، إلى أن عذاب جهنم خير وصلاح للعباد، ذلك لأنه يجعلهم فى حال من الرهبة والخوف، تجعلهم لا يقدمون على الكفر، وينتهى إلى أنه لطف للعباد يقربهم للطاعة ويبعدهم عن المعصية، وهو تفسير يتفق مع ما انتهى إليه من تقرير العدالة الإلهية.

وعلى هذا عدّ الإسكافى لعن الله للكافر فى الدين، عدل وصلاح له، لأن فيه زجراً له عن المعصية لأن الله تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا لما إختاروا لأنفسهم العقوبة، يقول الأشعرى : "واختلف المعتزلة فى لعن الله للكفار فى الدنيا على مقالتين : فقال أكثرهم : ذلك عدل وحكمة، وخير وصلاح للكفار، لأن فيه زجراً لهم عن المعصية، وغلوا فى ذلك، حتى زعموا أن عذاب جهنم فى الآخرة نظر للكافرين فى الدنيا ورحمة لهم، بمعنى أن ذلك نظر لهم إذا كان قد زجرهم بكون ذلك فى الآخرة عن معصية فى الدنيا واستدعاء لهم إلى طاعته، وهذا قول الإسكافى، وقال قائلون منهم : ذلك عدل وحكمة ولانقول هو خير وصلاح ونعمة ورحمة"^(١).

ويرتبط بالقول بالعدالة الإلهية القول بالعوض الإلهى، فأكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن الله تعالى يعوض الأطفال — ومن يكرثهم

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١، ص ٣١٥.

بكاوارث - عن آلامهم فى الدنيا، لأنه لو لم يعرضهم لكان إيلاهم لهم ظلما يتنزه الله عنه^(١).

وقد مد الإسكافى هذا العوض من مجال الإنسان إلى مجال الحيوان، فقد ذهب هو وأستاذه جعفر بن حرب إلى القول بأنه : "قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب، وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض فى الدنيا، أو فى الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهنم شئ، كما لا يناله خزنه النار"^(٢)

كما أن العدالة الإلهية لا تتحقق بصورة تامة فى المجال الإنسانى إلا مع القول بحرية الإرادة الإنسانية، وجوهر هذه الحرية هو الاختيار الإنسانى، الذى يقضى بأنه يكون الإنسان مختاراً يفعل ما يريد، وما يقدر عليه، ويترك ما لا يتفق مع إرادته، أو ما يستعصى على قدرته، فيكون الإنسان بموجب هذا الاختيار مسئولاً عن الفعل، والترك، وهذا عين ما إنتهى إليه الإسكافى.

والمعتزلة عامة تنكر أن الله لايجوز أن يقال عنه تعالى أنه قوى أحداً على الكفر، وأقدر عليه^(٣)، فهو تعالى لم يخلق الكفر والمعاصى، ولا شيئاً من أفعال غيره^(٤)، كما أنه تعالى لا يجبر أحداً على الإيمان، وإنما التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله تعالى،

(١) للمصدر نفسه: ج ١، ص ٢١٩.

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٠.

(٣) نفس المصدر : ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) نفس المصدر ص ٩٨.

لا يوجبان الطاعة في العبد، ولا يضطرانه إليهما، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً^(١)، فاللطف يقربه فقط إلى الطاعة، ولكن لا يضطره إليها.

وقد عالج الإسكافي المسؤولية الإنسانية معالجة مستنيرة، فقد استفاد من ثقافته الفلسفية والتي مكنته من صياغة المسألة صياغة منهجية دقيقة، فراح يميز بين نوعين من الأفعال: هما الفعل المباشر، والفعل المتولد، فالأول هو الذي يصدر عن الإنسان، ويحتاج فيه إلى قصد أو هدف كما يحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة، والثاني: فهو الفعل الذي ينشأ عن فعلنا المباشر، وخرج عن مرادنا، فلا يمكننا تركه أو استدراكه، وقد حكى الأشعري عنه تعريفه لكلا الفعلين، وكيف يميز بينهما تمييزاً دقيقاً حيث يقول: "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ، دون القصد إليه، والإرادة له، فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه، وإرادة له فهو خارج عن حد التولد، داخل في حد المباشر^(٢)".

ويذهب الإسكافي إلى أن الفعل المباشر، يوجد بإستطاعة، وهي قبل الفعل، وهي قدرة على الفعل وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل وأنكر مع سائر المعتزلة أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه فهو تكليف بما لا يطاق يتنزه الله، ولا يستقيم مع عدالة الله تعالى.

(١) نفس المصدر : ج ١ ، ص ٣٢٦ .

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٩٣ .

كما أن الاسكافي يرى أن الاستطاعة تبقى بعد تنفيذ الفعل فيروى الأشعري عنه وعن أكثر المعتزلة كابى الهذيل وهشام الفوطى، وجعفر بن حرب، ذلك رأى^(١) بينما نرى معتزلة آخرين كابى القاسم البلخى، يرون أن الإستطاعة لا تبقى وقتين، وإن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المدومة، ولكن لا يجوز حدوث الفعل مع العجز، بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة^(٢).

وإذا كان الفعل المباشر لايقع بقوة معدومة، فقد جوز الاسكافي أن يقع الفعل المتولد بقوة معدومة كنجو ذهاب الحجر بعد الدفعة، وانحدار الحجر بعد الزجة بقدرة معدومة، أن يكون الإنسان فى حالة حدوثه ميتاً أو عاجزاً^(٣).

وبعد هذا التحديد الذى قدمه الاسكافي للفعل الإرادى والفعل المتولد، أخذ فى تحديد نطاق المسئولية الإنسانية، وهل تشمل الأفعال الإرادية المباشرة فقط، التى تتم بقصد وعزم من الانسان على تنفيذها، أو تمتد لتشمل أيضاً تلك الأفعال التى تتم بدون إرادته، وقصده، وهى التى تدخل فى حد الأفعال المتولدة.

لاشك أن الإنسان مسئول عن كل ما يصدر عنه، بشرط توافر الدواعى والمقاصد إلى جانب القدرة الفعالة، إذا أن القصد أو الداعى

(١) المصدر: ج، ص ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر: ج، ص ٣٠٠.

(٣) نفس المصدر: ج، ص ٣٠٠، ص ٣٠٢.

بدون القدرة لا يحقق شيئاً ألبتة وكذلك القدرة دون القصد أو الداعى، لا تكشف عن الاختيار الحر، فليس كل ما يريده المرء يستطيعه، وكل فعل يصدر عن الإنسان بدون إرادة وعزم فليس دليلاً على الفاعلية بل هو يتعارض مع الاختيار الإنسانى^(١).

وإذا كان الإسكافى يعد كل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولداً عنه، فهو لا يعد الفعل الصادر مباشرة عن الإرادة، فعلاً متولداً، إذ إنه لا يوجد بتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة فالإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو إيعاده^(٢)، فالإرادة تبقى دائماً مسيطرة على أفعالها المباشرة، إذ أن الإرادة تعد المباشرة للمراتب، ولذلك فهى مسئولة عن أفعالها المباشرة.

ونزيد الأمر تفصيلاً فنقول: إن الإرادة هى ميل النفس إلى فعل ما، فيما يقول الجاحظ^(٣) والنفس لا تميل إلا بعد أن تعرف وتختار، والفعل الإرادى يصدر عن الإرادة مباشرة والإنسان مسئول عن كل ما يترتب عليه من نتائج، والعزم فعل الإرادة يصدر عنها مباشرة، ولا يجوز أن يكون عزمًا إذا غابت الإرادة فالإرادة ملازمة دائماً لإرادتها.

(١) الدكتور سامى نصر: الحرية المسئولة فى الفكر الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة،

القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٠.

(٢) الدكتور البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٢١١.

(٣) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام. ص ٢٣٩ ونظر البير نصرى نادر: فلسفة

المعتزلة، ج ٢، ص ٦٣٠.

والإرادة لو تحققت فإما أن تكون سابقة على الفعل، أو حادثة مع الفعل، فلو كانت سابقة فهي عزيمة، والعزم لا يتصور إلا في حق من يتردد في شيء، ثم أزمع عليه أو انتهى عن شيء ثم أقبل عليه^(١).

والإسكافي وإن كان يجوز أن تكون الإرادة مع الفعل فهو أيضاً يتفق مع جمهور المعتزلة في أن الإرادة قبل الفعل^(٢).

على أن الإسكافي قد واجه في هذا الصدد مسألة من صميم الإرادة الإنسانية والمسئولية وهي : هل العزم يوجب حتماً التنفيذ؟ بمعنى آخر هل تكون الإرادة موجبة لمرادها وقد أبان لنا الإسكافي عن موقفه في هذه المسألة فيما عرضه الأشعري رأياً عاماً للمعتزلة والإسكافي منهم خاصة فقال: واختلف المعتزلة في الإرادة، هل تكون موجبة لمرادها، فقال: "أبو الهذيل" و "إبراهيم النظام" و "معمر" و "جعفر بن حرب" و "الإسكافي" و "الآدمي" و "الشحام" و "عيسى الصوفي" الإرادة يكون مرادها بعدها بلا فصل، موجبة لمرادها^(٣).

وهكذا ينتهي الإسكافي في بيان مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة والتي يقصد فيها إلى الفعل فيصدر عن هذه الإرادة عزمًا، لا يتحقق إلا مع التنفيذ، فتقع مسئولية الإنسان على الفعل بعد تحقيق

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٤٠.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٠٣.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٠٣.

العزم، أى تحقيق مراد الإرادة، وهو فى هذا يخالف فريقاً من المعتزلة يرى أن المسؤولية الإنسانية تقع على مجرد العزم حتى إن لم ينفذ^(١).

وبعد أن انتهى الإسكافى من تحديد مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة بدأ يحدد مسؤوليته عن الأفعال المتولدة التى تنتهى إلى نتائج لم يقصد إليها الفاعل، وقد أورد لنا الأشعرى فى هذا الصدد أمثلة ثلاثة للفعل المتولد مبيهاً رأى الإسكافى فيها حيث يقول: واختلفوا (أى المعتزلة) فى المتولد إذا بعد عن السبب هل يكون هو السبب؟ فالإنسان يرمى بنفسه فى نار أضرّمها غيره، أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره، أو يعترض سهماً قدرمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه.

فقال كثير من المثبتين للتولد (يقصد هنا الإسكافى) الإحراق فعل لمن رمى بنفسه فى النار والقتل فعل لمن وقع على الحديدة المنصوبة، والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل، وعبر بعض هؤلاء (يقصد الإسكافى) عن دخول السهم فى جسد الإنسان، فقال: أما حركة السهم فى نفسه ففعل للرامي وأما الشق الحادث فى الصبى ففعل من اعترض السهم به، إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم من جهته التى كان يذهب فيها فى موضعه فذلك فعله وإن يكن منه إلا نصب الصبى فحركة السهم فعل الرامي، قال: "فإن نفذ الصبى شيئاً آخر، كان الشيء الآخر قصته كقصّة الصبى الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامي فحكمه حكم واحد وإن كان

(١) البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٦٨ - ٦٩.

السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان فى ذلك المكان قبل إرسال السهم فنلك
فعل الرامى، وهذا قول الإسكافى^(١).

فالإسكافى يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات
المختلفة التابعة لهذه العلة، وكل ما يترتب عليها من نتائج، فكل هذا
هو عبارة عن مجموعة من أفعال متولدة عن فعل أول ولكن إذا كانت
الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول، غيرت اتجاهها الطبيعى بواسطة
فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير، علة لكل ما يترتب على هذا
التحويل، ويصبح فى نفس الوقت مسئولاً عن نتائج التحويل^(٢).

وهكذا نجد الإسكافى يسير فى الخط المعتزلى الذى يربط بين
المجال الطبيعى والمجال الاخلاقى، ففى المجال الطبيعى هناك ارتباط
ضرورى بين مجموعة العلل والمطلوبات فى الطبيعة فهى خاضعة
لقوانين ثابتة حتمية فيروى عنه وعن بعض المعتزلة: "أن علة كل
شئ قبله ومحال أن تكون علة الشئ معه"^(٣). كما يروى الأشعرى
عن المعتزلة المثبتين للتولد أن الأسباب موجبه لمسبباتها^(٤) كل معلول
يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك، وفى المجال
الاخلاقى: الفعل الإرادى هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها
الطبيعية، ولما كان الفعل الإرادى تابع للعقل والإرادة فالإنسان

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) د. البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة ج ١، ص ٢١٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٧٦.

(٤) نفس المصدر: ج ٢، ص ٩٧.

مستول عنه، وهذا الفعل الإرادى تتولد عنه أفعال أخرى ونحن فى نظر الإسكافى مسئولون عنها^(١).

على أن مسألة الحرية الإنسانية والتي هى من أهم المسائل المتعلقة بالعدالة الالهية، ترتبط ارتباط وثيقاً، بالكلام فى الطاعة والمعصية ومدى مسئولية الإنسان عنها، وهل الطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها؟ أم أن الطاعة طاعة لأن الله أمر بها، والمعصية كذلك؟

يعد الإسكافى من القائلين بالحسن والقبح الذاتيين فى الأفعال، فالحسن حسن فى نفسه، أى فى ذاته والقبيح قبيح فى نفسه، أى قبيح فى ذاته أى أن صفات الحسن والقبح ليست صفات تضاف إلى الأفعال وإنما صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها فمثلاً، الكذب فيه قبح ذاتى والصدق فيه حسن ذاتى، وجميع الأفعال والأعمال من: عدل وصدق وشجاعة وكرم .. فى ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح إذ أن صفات الأفعال ثابتة لا تتغير^(٢).

ويبدو أن الإسكافى وأصحاب هذا الاتجاه من متقدمى المعتزلة: كالعلاف والنظام والبلخى .. بنوا مقالتهم فى الصفات الذاتية، على أساس ذلك المبدأ الفلسفى القائل بأن حقائق الأشياء ثابتة، لأنها لو، لم تكن كذلك، لأدى بنا ذلك إلى التشكك فى حقائق الأشياء، وإلى السفسطة، وعدم قيام العلم.

(١) دكتور البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة ج١، ص ٢١٦.

(٢) انظر تفصيلاً: بحثاً لنا بعنوان: الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ص ٤٦.

على أننا نجد تطوراً قد طرأ على مذهب المعتزلة عند متأخريهم "كالجبائي، والقاضي عبد الجبار، والملاحمي، والنيسابوري، الذين ذهبوا إلى أن الحسن والقبح وإن كانا من الصفات الذاتية، فإن ذلك لا يعنى أنهما مطلقتان وعامتان فقد ترى الفعل الواحد مرة حسناً ومرة أخرى قبيحاً، وذلك وفقاً للوجه أو الاعتبار الذي يقع عليه^(١).

والإسكافي فيما يروى الأشعري يقول: "فى الحسن من الطاعات: حسن لنفسه، والقبيح أيضاً لا لعله، وأظنه كان يقول فى الطاعة أنها طاعة لنفسها وفى المعصية: أنها معصية لنفسها^(٢).

ويقرر الاسكافي الحسن والقبح الذاتيين، فالطاعة حسنة لنفسها والمعصية قبيحة لنفسها والطاعة هى موافقة الشريعة والمعصية بضدها، فهى مخالفة للشريعة، والموافقة والمخالفة، لا تكون إلا من خلال كائن حر الإرادة، يخلق فى نفسه تلك الحالة.

على أن الحسن ليس حسناً لأن الله أمر به والقبيح قبيح لأن الله نهى عنه، وإنما الحسن حسن لنفسه والقبيح قبيح فى ذاته، لذلك يقول: الطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها، وأوامر الله تعالى، ونواهيه، تأتى مطابقة لهذه الصفات الذاتية والتي يكون فى مقدور العقل إدراكها، والعقل إذا أدركها فإنه يوجب على الإنسان فعل الحسن، وينهاه عن فعل القبيح، وليس يعنى هذا أن العقل حاكم شرعى، وإنما يعنى أن الله تعالى قد فطر العقل على إدراك هذه الصفات الذاتية فى الأفعال، والعقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس فيما يقول المعتزلة قبل

(١) انظر تفصيلاً: بحثاً السابق، الفصل الثانى، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٥.

ديكارت^(١) وقد حكي الخياط على النظام قولاً قريباً من هذا فنسب إليه القول: بأن الكفر قبيح في ذاته^(٢) والكفر لا يكون كفراً ولا قبحاً إلا بفاعله ومحدثه، وهو الكافر، والله لم يخلق الكفر، وإنما كان بالله تقبيح الكفر، وهو الحكم بأنه قبيح، فأما الكفر فبالكافر لا بغيره^(٣).

معنى ذلك أن الكفر في رأى الإسكافي والنظام قبيح في ذاته، وإن هذا الكفر لا يقوم إلا بالإنسان لأن الكفر لا يتحقق إلا إذا عصيت الشريعة بإرادة إنسانية حرة في اختيارها^(٤).

فيما تقدم يتبين لنا كيف قرر الإسكافي عدالة الله تعالى المطلقة منزلها إياه تعالى عن كل قبيح وشر ومقراً حرية الإنسان، حتى يكون للتكليف معنى، وللثواب والعقاب مغزاه، وإذا كان الإسكافي قد نزّهه تعالى عن مشابهة المخلوقات في نطاق صفات الذات، فهو أيضاً ينزّهه هنا في مجال الفعل الإلهي.

ثانياً : الجانب الطبيعي (الفيزيقي) :

لقد تناول الإسكافي العالم الطبيعي بالبحث والدراسة متناولاً مكوناته من: الأجسام والأعراض، مبيناً معنى الجسم، وكيف يتألف من الجوهر الفرده، كما تناول الأعراض التي تلزم الأجسام، مبيناً ماهيتها وأقسامها، وهل هي متناهية كما وكيفاً؟.. إلى آخر هذه المسائل الطبيعية.

(١) انظر تفصيلاً بحثاً: الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، الفصل الثالث.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٩.

(٤) دكتور عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ١٦٧.

على أننا يجب أن ننوه إلى أن المعتزلة بموجب نظرتهم العقلية قد توجهوا إلى دراسة هذه المسائل الطبيعية بهدف تحقيق غاية دينية، وهي إثبات أن العالم الطبيعي، حادث مخلوق، ولم يتجهوا إلى هذه المسائل الطبيعية بقصد التفلسف أو النظر العقلي المجرد^(١).

لعله من المفيد بداية أن نوضح المقصود بالعالم: لقد اصطلح المتكلمون عامة على أن المقصود بالعالم جميع ما سوى الله تعالى، هذا عند سلف الأمة فيما يقول الجويني، أما عند خلفها: فهو عبارة عن الجواهر والأعراض^(٢)، وسمى بذلك لأنه مشتق من العلم، والعلامة، إنما سمي العلم علما لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلم فكل ذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه، وأبعاده، دلالة على وجود الرب سبحانه وتعالى^(٣)، وإلى مثل هذا يذهب أبو

(١) انظر تفصيلا: بحثا لنا بعنوان: "خلق العالم عند المعتزلة" انظر على وجه الخصوص الفصل الثاني من هذا المبحث، وهو بحث تقدمنا به لنيل درجة الدكتوراه، تحت إشراف أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني.

(٢) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، بتحقيق الدكتورة فوية حسين، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٧٦، وانظر بحثنا السابق، ص ٤١.

(٣) نفس المصدر: ص ٧٦، وانظر أيضا الجويني: الإرشاد إلى قواطع الدلة في أصول الاعتقاد، بتحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١٢، وانظر بحثا عن "خلق العالم عند المعتزلة"، ص ٤١.

المعين النفسى^(١) فيكون العالم بهذا شاملا لجميع ما سوى الله تعالى من موجودات^(٢).

فالعالم عند المتكلمين يشير إلى ما تكون بفعل التكوين الذى هو صفه لله تعالى، وهو تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه، لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته، فالتكوين ثابت باق أبداً، على حين أن المكوّن حادث حدوث المتعلق^(٣). وقد ورد التكوين صفة له تعالى مشيراً إلى خروج المعدوم من العدم، فى نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤) وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٥)، وتعنى تلك الآيات أن الله يحكم بهذا الأمر فيكونه^(٦).

ولقد عنى المعتزلة بالعالم هذه الاجسام التى نعلمها بالمشاهدة، وعلى سبيل الضرورة^(٧)، وهى تحدث من تأليف الجواهر الفردة التى

(١) أبو معين النفسى: تبصرة الأدلة فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠ توحيد، لوحة ١٩ أ ب وانظر أيضاً بحثنا السابق، ص ٤١.

(٢) الجرجاني: التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٣هـ، مادة "عالم".

(٣) للتهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٦٢هـ، مادة "تكوين".

(٤) سورة يس آية ٨٢.

(٥) سورة مريم آية ٣٥.

(٦) ابن حزم: الفصل فى الملل والاهواء والنحل، ج ٣، ص ٥٢.

(٧) القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١م، ص ١٧٤ وانظر بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٤٢.

هى أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، وتلحق هذه الأجسام أعراض هى صفات لها، ومن ثم نظر المعتزلة إلى العالم على أنه مكون من أجسام وأعراض تلحقها.

وعلى هذا يمكن أن تقسم العالم الطبيعي عندهم إلى قسمين هما:

الأول: الجواهر الفردة والأجسام.

الثانى: الأعراض.

وفيما يلى نعرض لكل قسم منها عند الإسكافى :

القسم الأول: الجواهر الفردة والأجسام :

يعد الاسكافى من القائلين بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ، تلك النظرية التى كان ابو الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ) أول من قال بها، وتبناها من بعده المتكلمون من معتزلة، وأشاعرة فيما عدا النظام من المعتزلة الذى عارضها، ووافقه ابن حزم الظاهرى، وفلاسفة الاسلام^(١).

ولقد ذهب الاسكافى إلى أن الأجسام تتكون من الجواهر الفردة بالتأليف الذى يحدث بينها، فيقول فى تعريفه للجسم والذى حكاه عنه الأشعرى وقال قائلون: "معنى الجسم إنه مؤتلف وأقل الأجسام جزءان ويزعمون أن الجزأين إذا تألفا، فليس كل واحد منها جسماً، ولكن الجسم هو الجزآن معا وأنه يستحيل أن يكون التركيب فى واحد^(٢).

(١) انظر بحثنا خلق العالم عند المعتزلة ص ٤٣ — ٤٥ وانظر الهوامش المطولة وبها تفصيلات كثيرة عن المصادر الأساسية لنظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين.

(٢) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج ٢، ص ٥.

وتعريف الاسكافي تعريف نظر إلى ما وراء المعانى والأبعاد الظاهرة ولم يقف عند حد الأبعاد الظاهرة للجسم، حسب ما جاءت تعريفات جمهور المعتزلة، كالعلاف الذى يعرف الجسم بقوله: ماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون للجسم ستة أجزاء^(١)، ومعمر بن عباد (ت ٢٢٠هـ) الذى يعرف الجسم بأنه هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أفراد^(٢) والفوطى (٢٢٦هـ) الذى يعرف الجسم بقوله (الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا تتجزأ، وذلك أنه (أى هشام) جعله ستة أركان وجعل كل ركن سنة أركان فالذى جعله أبو الهذيل جزءاً (أى جسماً) جعله هشام ركناً^(٣)، والبلخى الكعبى (٣١٩هـ) الذى يقول: "الجسم يحصل بأربعة جواهر فردة، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر مثلث ورابعها فوقها"^(٤)، والقاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) جاء تعريفه أيضاً معتمداً على الناحية الوصفية واللغوية حيث يقول: "اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تتركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزآن فى قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضممان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢، ص ٥ وأيضاً ابن متويه: التذكرة فى إحكام

الجواهر والأعراض ص ٤٨.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٦.

(٣) نفس المصدر: ج ٢، ص ٦.

(٤) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨.

أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الأجزاء الثمانية الأجزاء المركبة على هذا الوجه جسما، وهذا هو حقيقة الجسم فى اللغة والذي يدل عليه أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتراكا فى الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا: هذا الجسم أجسم من ذلك^(١)، وقد أخذ ابن متويه (ت ٤٦٩هـ) بتعريف القاضى عبد الجبار للجسم مبينا أن الجسم يتركب من ثمانية أجزاء تتألف على نحو ما ذكر القاضى عبد الجبار مكونه الطول والعرض والعمق^(٢)، كما يذكر ابن متويه أن هذا التعريف هو ما إرتضاه كل من أبى هاشم الجبائى (ت ٣٢١هـ) وأبى عبد الله البصرى (ت ٤٣٦هـ)^(٣)، وهكذا نرى أن هذه التعريفات تنظر إلى الأجسام نظرة وصفية تعرف الجسم تعريفا هندسيا، حيث نظر أصحابها إلى أن الأجسام كم منفصل، وليس متصلا، متخذة من معانيه وأبعاده الظاهرة وسائل لتعريفه، دون التفاد إلى ما وراء هذه المعانى والأبعاد الظاهرية، ومن ثم صار الجسم عندهم وحدة مكانية فقط، وانتهوا من تعريفاتهم إلى اعتبار الأجسام وحدة ظاهرية خارجية وليس ثمة مقوم باطنى به يتقوم الجسم، لأنهم يرون أن الأجسام لا يمكن أن تتقوم بذاتها، وإنما الأمر كله مردود إلى القدرة الإلهية التى لا يقتصر مجالها على الإيجاد من عدم فحسب، بل على التأليف والتركيب والاجتماع والتماسية

(١) القاضى عبد البار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.

(٢) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٧، ٤٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٨.

والافتراق والاتصال بين الجواهر ولا مجال في ذلك للقول بالصدفة كما هو الحال لدى الفلاسفة الطبيعيين^(١).

وهكذا نجد تعريف الاسكافي يختلف عن تعريفات من ذكرنا من جمهور المعتزلة، وإنما عرفه بالائتلاف، وهو معنى باطنى يقف وراء الأوصاف الظاهرة للجسم، وقد وافقه من المعتزلة أبو عيسى الصوفى من معتزلة بغداد^(٢). كما سبق للأشعرى أن عرف الجسم هذا التعريف بأنه هو المؤلف فيثبت ذلك في جزأين^(٣).

على أن المعتزلة وهم بصدد بيان كيف تتألف الأجسام قد تعرضوا لصفات الجوهر الفرد، وقد اختلفوا في بيان صفاته ولكنهم برغم اختلافهم هذا فإننا يمكننا أن نلاحظ اتجاهين واضحين لهم في هذا الصدد:

الأول: ويمثله الأوائل من المعتزلة الذين نفوا عن الجوهر الفرد صفات الأجسام.

الثانى: ويمثله المتأخرون من المعتزلة الذين أعطوا للجوهر الفرد بعض صفات الأجسام^(٤).

(١) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، ص ٢٢٧ وأنظر أيضا: بحثنا عن خلق العالم عند المعتزلة ص ٤٨.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٥.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨.

(٤) انظر بحثنا عن سر خلق العالم عند المعتزلة ص ٤٩.

والإسكافي من هؤلاء الذين يجيزون على الجوهر الفرد احتمال الأعراض من: اللون والطعم والرائحة وجميع الأعراض إلا التركيب^(١)، ويوافقه على ذلك صالح قبه^(٢).

وبهذا نكون قد انتهينا من القسم الأول من مكونات العالم الطبيعي، وفيما يلي نعرض لدراسة القسم الثاني، وهو الأعراض.

القسم الثاني: الأعراض :

لقد انتهى الإسكافي من دراسته للجوهر والأجسام إلى إثبات أن الأجسام محدثة بالتأليف أو الاجتماع، الذى يحدثه الله تعالى فى الجواهر الفردة، والتى هى بدورها مخلوقة من الله تعالى، وكونها وفسادها يتم بموجب قدرته وطبقاً لإرادته وعلمه تعالى.

ثم اتجه لدراسة الأعراض لإثبات حدوثها، فتكون مكونات العالم الطبيعي من الجواهر والأجسام والأعراض حادثة.

والأعراض فى إصطلاح المتكلمين فيما يقول القاضى عبد الجبار: "هو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، إحترازاً من الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد

(١) الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، بتحقيق الدكتورة فوفية حسين، ص ٧٦ وانظر بحثنا السابق ص ٤١.

(٢) نفس المصدر: ص ٧٦ وانظر أيضاً: الجوينى: الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى المنعم عبد الحميد مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٥٢، ص ١٢ وانظر أيضاً بحثنا عنى "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٤١.

بقاء الأجسام والجواهر لأنها تنتهى بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة^(١).

وقد أحصى جمهور المعتزلة ومن بينهم الاسكافي الأعراض على نحو ما ذكر الأشعري قائلا: "وقال قائلون منهم "أبو الهذيل العلاف" و "هشام" و "جعفر بن حرب" و "الاسكافي" وغيرهم: الحركات، السكون، والقيام، والعقود، والاجتماع، والافتراق، والطول والعرض، والألوان والطعوم والأراييح، والأصوات، والكلام، والسكون، والطاعة، والمعصية، والكفر، والإيمان، وسائر أفعال الإنسان، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللين، والخشونة، أعراض غير الأجسام"^(٢).

كما يذكر ابن متويه إحصاء كهذا الإحصاء إلا أنه اشتمل منه حيث يحتوى على اثنين وعشرين نوعاً من الأعراض^(٣).

ولقد ناقش المعتزلة تنهاى الأعراض من ناحية العدد فيذهب الجرجاني إلى أنهم قالوا: إن أنواع كل قسم من هذه الأقسام متناهية من ناحية العدد، أى بحسب الوجود بالفعل غير أنهم يذهبون إلى أنه يكون فى الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير نهاية، إلا أن ما يخرج منها إلى الوجود الفعلى متناه، ومن هنا فإن

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٧.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٣٤.

الجبائى قد جوز أن توجد أعراض لا نهاية لها بحسب الإمكان^(١). وهنا يحافظ المعتزلة على القدرة الإلهية المطلقة فى خلق أعراض لا نهاية لها، أما المخلوق منها بالفعل فهو متناه، من ناحية العدد، حتى يكون ذلك دليلا على حدوثه ظناً منهم بأن اللانتهى فى العدد يوجب القدم لا الحدوث وقد خالف المعتزلة معمر بن عباد لقوله بأن الأعراض لا تنتهى فى كل نوع، فكل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أو جب القيام، وهذا المعنى يحتاج إلى معنى، وهكذا إلى ما لا نهاية^(٢). ويكفره البغدادي فى قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها^(٣).

وإذا كانت مسألة تنهى الأعراض من ناحية العدد، قد شغلت المعتزلة، لاثبات حدوث الأعراض فإن بقاء الأعراض أو فناؤها شغلته من هذه الزاوية أيضا.

فيروى الإسكافى أن بعض الأعراض تبقى، ومنها ما لا يبقى، ومن هنا انتهى القول: بأن ما يبقى من الأعراض يجوز أن يعاد وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد^(٤)، وقد سبق للعلاف أن قال أن الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى وقد وافقه الجبائى^(٥).

(١) الجرجاني: شرح المواقف، ص ١٩٩ وانظر: بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٧١.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٧.

(٣) البغدادي أصول الدين، ص ٩٤، ص ١٣٥، والفرق بين الفرق، ص ١٣٨.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٦، ص ٦١.

(٥) انظر نفسيلًا: بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٧١ - ٧٣.

ومن الجدير بالذكر أن اهتمام الاسكافى والمعتزلة بوجه عام بالأعراض، راجع إلى إثبات حدوث العالم، ذلك لأنهم اهتموا ببيان حدوث الأعراض، وهى بطبيعتها متغيرة طارئة، فتكون حادثة، ومخلوقة وليست موجودة بذاتها، وإذا كانت الأعراض ملازمة للأجسام وهى حادثة، فتكون الأجسام أيضاً حادثة ومن هنا اتخذ المعتزلة ذلك دليلاً على إثبات حدوث العالم، ومن ثم احتياجه إلى محدث هو الله.

ويرتبط القول بحدوث الأجسام بمسألة تنهاى الأجسام، والتى تعد أحد الأدلة على وجود الله على اعتبار أنها ترتبط ببرهان العلة الفاعلة، ويوضح لنا الاسكافى مسألة تنهاى الأشياء على نحو ما ذكر لنا الخياط فيما يلى: "ولقد فصل الاسكافى بينهما بكلام يسير واضح بين، وهو أن قال: إنما تبدأ الأشياء من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أول تبدأ منه، لا شئ قبله أول استحال وقوع شئ منها، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً أبتدئت منه، وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها"^(١). وهذا القول من الاسكافى دلالة على وجود الله تعالى لأن القول بإثبات بداية للعالم يعنى أن للعالم نهاية، لأن ماله بداية فى الوجود، فليس قديماً، بل محدثاً مخلوقاً، يحتاج إلى محدث أحدثه وخالقاً خلقه.

ويعد أبو عبيد الله البصرى هذا الدليل من أقوى الأدلة على حدوث العالم، ومن ثم على وجوده تعالى، ذلك لأن هذا الدليل يعتمد على قضايا ضرورية لا يمكن إنكارها، من قبيل أن الحادث قد ثبت

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٣.

حاجته إلى محدث وأن من حق المحدث أن يكون قادراً، وأن من كان حكمه كذلك وجب أن يتقدم مقدوره، وفي القول بأن الحوادث أى الأجسام لا أول لها إنكار لهذه القضايا الضرورية^(١).

وقد اعتمد رجال الاعتزل على هذا الدليل فى اثبات وجود الله تعالى بناء على دليلهم على حدوث العالم، فيذهب أبو هاشم الجبائى فى أول كتابه "العسكريات" من أن جميع الأجسام وما يلحقها من أعراض لها أول، وهذا ما يفيد لفظ "الحدوث" لأنها لو كانت قديمة ما كان لها أول^(٢)، وطالما كانت حادثة فلا بد لها من محدث.

كما أن القاضى عبد الجبار قد صاغ هذا الدليل بطريقة استقرائية للتدليل على حدوث العالم ومن ثم فلا بد له من محدث، حيث ذهب إلى أن الدليل قد دل على وجود بداية لبعض مكونات العالم وما ينسحب على البعض ينسحب على الكل، فيكون الكل له بداية، ومادام كذلك، فهو محدث، لأن ذلك ما يفيد لفظ محدث، ومن ثم انتهى فى تقرير هذا الدليل إلى هذه الصياغة الاستقرائية التى تفيد التعميم حيث يقول: "وقد ثبت أن لأحادهما (أى لأحاد الموجودات) أولاً. وقد أقر القوم بثبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها، فسلب هذه القضية عن الكل نقض لذلك^(٣)، وما كان له أول أى مبتدأ فهو حادث، وكذلك العالم له مبتدأ فهو حادث^(٤).

(١) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٦٩، ٧٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٦٧، ٦٨.

(٣) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٦٧.

وابن حزم الظاهري يعتمد على دليل قريب من هذا للدليل ضمن الأدلة التي قدمها على حدوث العالم^(١).

على أن الإسكافي أيضاً يقدم دليلاً آخر على حدوث العالم بأجسامه وأعراضه، ومن ثم فلا بد له من علة أحدثته بناءً على رأيه في العلل حيث يذهب فيما حكى الأشعري إلى القول بأن: "علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه"^(٢)، ولهذا فإن الخياط يحكي عنه قوله: "في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب بأن الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن قبله، وهذا محال، وليس في إيجاب أي فعل بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله، ولم يكن قبله"^(٣)، فهو يرى أن الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود، ولما كانت الأعراض غير دائمة فلا يمكن أن تكون الحركة لا متناهية، وكذلك لا يمكن أن تكون حركة بلا علة تقدمتها، ذلك لأنه ممتنع التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل، ومن ثم يجب الوقوف عند علة أولى غير محدثة وهو الله تعالى.

وهكذا يمكننا أن ننتهي إلى القول بأن العالم الطبيعي عند الاسكافي مكون من الأجسام والأعراض وكل منهما يعد قسماً قائماً بنفسه، بمعنى أن الأعراض جنس من الموجودات قائم بنفسه، غير الأجسام، فلا يجوز أن تقلب الأعراض أجساماً، أو الأجسام

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ١٨، ١٩.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٧٦.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندي، ص ١٤.

أعراضاً^(١)، فالعالم مبنى على نظام ثابت تسيطر عليه القوانين الطبيعية وقد انتهى الاسكافى من دراسته للعالم الطبيعى إلى ما انتهى إليه رفاهه من المعتزلة فى القول بحدوث الأجسام والأعراض أى حدوث العالم الطبيعى، وكان الحدوث هو مقدمتهم الأساسية لاثبات وجود الله بناء على دليل العلة الفاعلة والعلة الغائية^(٢).

وهكذا ترى كيف اتصلت دراساته الطبيعية بالغابات الدينية، وهذا يؤكد ما سبق أن قررناه فى البداية أن المعتزلة بوجه عام فى خوضهم فى المسائل الطبيعية، لم يقصدوا بناء فلسفة طبيعية قائمة على النظر المجرد، وإنما قصدوا بناء فلسفة طبيعية لغايات دينية.

على أننا نود فى ختام حديثنا عن آرائه الطبيعية أن نشير إلى رأى نسب إلى الاسكافى وهو قوله بالكمون، وقد نسب إليه الأشعرى^(٣)، حيث يقول: "ولقد قال كثير من أهل النظر إن النار فى الحجر كاملة، حتى زعم أنها فى الحطب كاملة (منهم) الإسكافى وغيره".

ويمكننا القول أن الكمون الذى نسب إلى الاسكافى هو نوع من الكمون الطبيعى، مخالف لذلك الكمون الإلحادى الذى نجده عند الدهرية الملاحدة، كما أنه مخالف أيضاً لقول أصحاب النظريات المادية فى التطور قديماً كإنباد وقليس أو حديثاً كدارون، من حيث أنه لا يعنى: أن الله خلق الموجودات كاملة دفعة واحدة، بل يعنى أن الله

(١) الأشعرى: مقالات، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) انظر بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" الفصل الخاص بـ "الله - العالم".

(٣) للأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢٥.

تعالى خلق بعض الموجودات مكونة من عناصر متضادة، وهى على تضادها كامنة فى الجسم الواحد، فعود الحطب - مثلا يتكون من نار وماء وتراب، وهذه المواد على تضادها كامنة فى العود، وهذا ما يسمى بكمون العناصر المتضادة.

ويمكن أن نفصل ما أجملناه فيما يلى :

إن الكمون فيما يقول الخوارزمى: "هو استتار الشيء عن الحس كالزبد فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمسم"^(١) فالكمون هو صفة لما هو كامن، وهو مرادف للبطن وللكمون صور متعددة منها: الكمون الذى أشرنا إليه، وهو كمون العناصر المتضادة وكمون الاختناق، مثل كمون الدهن فى السمسم والزيت فى الزيتون، والدم فى الانسان، والعصير فى العنب، وهناك كمون يسمى كمون ما هو بالقوة مثل كمون الذر: أى وجود آدم فى صلبه على هيئة النر. والصورتان الأخيرتان للكمون هما المتعلقتان بتفسير الوجود عند أصحاب نظرية الكمون تفسيراً مادياً.

الكمون الذى نسب إلى الاسكافى هو نوع من كمون العناصر المتضادة لا علاقة له بتفسير الوجود تفسيراً مادياً^(٢).

(١) الخوارزمى: مفاتيح العلوم، للمطبعة المنيرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢هـ ص ٨٤.

(٢) انظر تفصيلات عن الكمون، وخلق العالم عن طريق الكمون، فى بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ١٦٦ وما بعدها.

ثالثاً: الجانب الانساني

تمهيد :

أشرت فيما سبق إلى أن الاسكافي كان من القائلين بالحسن والقبح العقليين وهذه النظرية تعد الأساس الذي بنى عليه سائر المعتزلة فلسفتهم الأخلاقية، فعليها تأسس قولهم بالمصدر العقلي للأخلاق، وعليه تأسس أيضاً قولهم بالقيم الاخلاقية الثابتة، وبالمسؤولية الاخلاقية، وبموجب هذه النظرية اكتسبت أصولهم الكلامية، كالعدل، والوعد والوعيد، طابعا أخلاقيا^(١).

ونركز قولنا في الجانب الإنساني عند الاسكافي، على الجانب السياسي، وهو لم يلق عليه الضوء بعد.

ولقد بُنى الكلام في هذا الجانب - عند سائر المعتزلة - على أصلهم القائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يعد أصل سياسي بحث، غايته إقامة الحرية السياسية، التي تكفل لمجموع الأمة حرية إختيار حاكمها، والذي بدونه لا تستقيم أمور المجتمع الاسلامي، من هنا بحث الاسكافي أول ما بحث في وجوب الإمامة عقلا وشرعا، ثم بحث في كيفية إقامتها، هل تقوم بنص من الله تعالى أم تقوم باختيار المسلمين وإذا كان الاسكافي قد انتهى إلى أن الإمامة تكون باختيار المسلمين، فما هي الشروط اللازمة لصحة عقد الإمامة؟.

(١) انظر في ذلك تفصيلا بحثا لنا بعنوان "الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة، بخاصة الفصل الخامس "الأخلاق".

على أن أهم سمة تميز معتزلة بغداد في بحوثهم السياسية، هي ميلهم إلى التشيع حتى أطلق عليهم "متشيعا المعتزلة"^(١) ويُعد الاسكافي أحد رؤسائهم إذا كان من الضروري أن نكشف عن هذه النزعة الشيعية في فكر الاسكافي السياسي بناء على هذه النزعة.

هذه المسائل التي أجمالناها يمكن أن نعرضها بالتفصيل فيما يلي:

(١) وجوب الإمامة

لقد كانت مسألة وجوب الإمامة نقطة التقاء معظم آراء الفرق الإسلامية، وإن اختلفت فيما بينها في الأدلة التي استندت إليها في مسألة الوجوب، ولقد أورد مؤرخو الفرق كالشهرستاني هذا الاتفاق بين الفرق قائلا: "وقد قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية، والفقهاء، وجماعة الشيعة، والمعتزلة، وأكثر الخوارج بوجوبها (أي وجوب الإمامة)، فرضا من الله تعالى"^(٢).

غير أن هذه الفرق اختلفت في مصدر هذا الوجوب، هل هو العقل أم الشرع؟

فذهب جمهور المسلمين من أهل السنة، ومعظم الزيدية، ومعظم البصريين إلى أن مصدر الوجوب هو الشرع ولا حاجة لمعرفة العقل المجرد^(٣)، بينما ذهب جمهور الشيعة وبعض

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٠٠.

(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ٤٧٨.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢١٥، وقد استدلل أصحاب هذا الاتجاه بأن القرآن الكريم والسنة الصحيحة قد ورد فيهما ما يدل على وجوب الإمامة، فقد ورد قوله=

المعتزلة: كمعتزلة بغداد، والجاحظ وأبي الحسين البصري من معتزلة البصرة إلى القول بالعقل كمصدر لهذا الجواب.

غير أن المعتزلة من أصحاب هذا الاتجاه وإن اتفقوا مع الشيعة في وجوب الإمامة بالعقل، إلا أنهم اختلفوا معهم في الأساس الذي اقاموا عليه قولهم، ذلك لأنهم يرون أن الإمامة منصباً دنيوياً، فأبعدوا أمر تحديداتها عن السمع، بينما جعلها الشيعة قضية من أصول الدين، كالنبوة، التي هي لطف من الله تعالى، فجعلوا أمر وجوبها عقلاً، وأمر تحديداتها للنص الإلهي، ولا تترك لأهواء البشر واختيارهم، لكونها أصل من أصول الدين، فكان المعتزلة البغداديين

تعالى: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء آية ٥٩)، وهذا يقضى فيما يقول القاضي عبد الجبار بوجوب نصب الأئمة وإقامتهم، ولهذا حرص المسلمون على إقامة الإمامة قبل دفن الرسول ﷺ (انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ١، ص ٣٩)، كما استدلت بقوله تعالى: [السارق والسارقة]، [والزاني والزانية] على ضرورة نصب الأئمة لتنفيذ هذه الحدود دون سائر الناس (نفس المصدر: ص ٤٠، وانظر أيضاً ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٨٧)، كم استدلتوا أيضاً بقول الرسول ﷺ: "لا يحل لثلاثة أن يكونوا يفلاه (أي صحراء) من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم" (أورد الحديث أحمد بن حنبل في مسنده انظر المسند بتحقيق أحمد شاكر دار المعارف، القاهرة، ج ٢، ص ١٧٤)، وقد أورد الماوردي أحاديثاً كثيرة يستدل بها على وجوب الإمامة (انظر الماوردي: أدب الدين والدنيا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٧ م، ص ١١١. كما احتجوا بأن الرسول ﷺ كان يستخلف على المدينة في غزواته (انظر تفصيلاً: القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، قسم ص ١ وما بعدها).

والجاحظ، وأبى الحسين البصرى، أوجبوا الإمامة عقلا على الخلق والناس، بينما الشيعة أوجبتها على الخالق.

فيقول ابن أبى الحديد شارحا قول هؤلاء المعتزلة: "وقال البغداديون، وأبو عثمان الجاحظ من البصريين، وشيخنا أبو الحسين (البصرى) رحمه الله أن العقل يدل على وجوب الرئاسة، وهو قول الإمامية، إلا أن الوجه الذى منه يوجب أصحابنا الرئاسة غير الوجه الذى توجب منه الإمامية الرئاسة وذلك أن أصحابنا يوجبون الرئاسة على المكلفين من حيث كان فى الرئاسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية، والإمامية يوجبون الرئاسة على الله تعالى من حيث كان فى الرئاسة لطف منه وبعد للمكلفين عن موافقه القبائح العقلية"^(١).

ومن أهم الأدلة العقلية فى هذا الصدد ما ذكره الجاحظ من "أن الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب فى أخلاقهم، ولذلك احتاجوا إلى الحكام"^(٢).

والاسكافى من معتزلة بغداد يقر بوجوب الإمامة، وقيمها أيضاً على أساس عقلى، كسائر معتزلة بغداد، وإن كنا نلمس أيضاً أساساً شرعياً لوجوب الإمامة بجانب الأساس العقلى فكأنه يقيم هذا الوجوب على أساس عقلى وشرعى معاً، منطلقاً من أن الشرع يؤكد العقل، ويمكن أن تعرض لهذين الجانبين فيما يلى:

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٥، ص ٢١٥.

(٢) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج ١، ص ١٦١.

أما الجانب العقلى فإننا يمكننا أن نلمسه عنده فى رده على الشيعة الإمامية التى قالت - كما ذكرنا - بالعقل كأساس لوجوب الإمامة، ولكنها قاست الإمامة على النبوة معتبرة إياها أصلاً من أصول الدين، فهى عندهم أخت النبوة والعلة الماسة إلى بعث رسول، هى العلة الماسة إلى تعيين الرسول خليفته فى أمته كى يحافظ على ما جاء به من عند الله من كتاب الله تعالى، ومما سن لأمره، مما لا يوجد فى كتاب الله تعالى، أو مما لا يمكن لغير المؤيد من الله وغير المتعلم من رسول الله أن يفهمه من كتاب الله، وإلا لغير الجاهلون والمبطلون من الأمة الدين عن مجراه الأصيل، ومنهجة القويم، فإذا لابد من وصى الرسول وخليفة وأن يكون كالرسول إلا فى النبوة، وتلقى الوحي من الله بلا واسطة^(١)، يرفض الاسكافى هذا للقياس الذى يجريه الشيعة على الإمامة فى وجوبها، والنبوة فى كونها لطف من الله تعالى فى آداء التكليف الشرعية قائلاً: "إن الإمامة لا تشبه النبوة، وهى بالإمارة أشبه، لأن الإمام لا يشهد على غيبه، وقد يجوز عليه التبديل والتغيير والنبي ﷺ قد يشهد على غيبه، ويؤمن بتبديله وتغييره فهل يجوز لقائل أن يقول: لو جاز أن يولى إمام لا يشهد على غيبه لجاز أن يرسل رسولا يشهد على نفسه (هكذا فى النص)!

ولو أمكن أن يكون إمام لا يؤمن بتبديله وتغييره، أمكن أن يرسل الله رسولا لا يؤمن بتبديله وتغييره، فهذا عندهم قياس منقوص فاسد، والإمامة لا تقاس بالنبوة، وقياس الإمامة الإمارة، لأن الإمام

(١) انظر الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٧٨. وانظر أيضاً الاسكافى: المعيار والموازنة هامش ص ٤٢ - ص ٤٣ بقلم محققه.

ليس له أن يتعدى حكم الله وعليه الإتيان وتلك منزلة الأمير، والأمير لا يشهد على نفسه كما لا يشهد على غيبة، الإمام قد يولى ويعزل ويصلى (هكذا فى النص)؛، وتلك منزلة الأمير. ^(١).

وهكذا يرى الاسكافى أن وظيفة الإمام وظيفة دنيوية يترك أمرها لما تقتضيه مصلحة المسلمين، هى مجرد رئاسة للمسلمين فى الدين والدنيا معا، فلا يصح أن تقاس على النبوة والعقل يقضى بالتسليم لرئيس يمنع الناس من التظالم، ويفصل بينهم فى التنازع، فيقيم العدل بينهم ولولا ذلك لكان الناس فوضى مهملين وهمجا مضاعين فيما يقول الماوردى ^(٢) فكان العقل بقضى بأن حياة المجتمع الاسلامى لا تستقيم إلا بوجود سلطة حاكمة فى المجتمع، وتلك فكرة قيمة انحدرت إلينا من افلاطون وأرسطو، ووافقهما عليها معظم مفكرى الاسلام ^(٣).

(١) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٢ - ٤٣، والنص به بعض الاضطراب ولكن المعنى العام مفهوم وهو فساد قياس الإمامة على النبوة.

(٢) الماوردى: أدب الدين والدنيا، ص ١١١، ص ١١٤، ص ١٤٠، والأحكام السلطانية، ص ٣ - ص ١١٤ والدكتور محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م ص ١٣٩ وما بعدها.

(٣) على أنه نسب لبعض رجال الاعتزال كهشام الفوطى ت ٢١٨هـ، وأبى بكر الأصم (ت ٢٥٠هـ) أنهما أئكرا وجوب الامامة، وكذلك النجدات من الخوارج، فيقول الشهرستانى: 'قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل: أبى بكر الأصم وهشام الفوطى، أن الإمامة غير ولجة فى الشرع وجوبا، لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هى مبنية على معاملات للناس، فإن تعادلو وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبة فى الدين والاسلام =

أما الجانب النقلى من وجوب الإمامة فإننا يمكننا أن نلمسه فى تلك الأحاديث التى أوردها وهو بصدد بيان أفضلية على بن أبى طالب، منها قوله: "إن وليتموها (أى الإمامة أبا بكر وجنتموه ضعيفا فى بدنه قويا فى دين الله، وإن وليتموها عمر وجنتموه قويا فى دينه، قويا فى بدنه وإن وليتموها عليا يهديكم طريق الحق، ويسلك بكم المحجة البيضاء"^(١) فهذا الحديث يدل على وجوب إقامة الإمامة بعد الرسول ﷺ، كما يقول ابن أبى الحديد: "وجاء فى الخبر المرفوع من

سوالعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط والناس كإبل مائه (مكذا فى النص) لاتجد فيهم راحة، فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٤٨١ - ص ٤٨٢) وهذا ما ذكره الأئمة أيضا (مقالات الاسلاميين، ج ٢، ص ١٤٩) والبغدادى (أصول الدين ص ٢٧١) وابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤، ص ٤، ص ٨٧)، ولكن يمكن القول بأن ما ذكر عن التنجيدات من الخوارج، وهشام القوطى، وأبى بكر الأصم، يتوقف على وجوب مجتمع مثالى، كل أعضائه مجتهدون فى الدين والاسلام والعلم وأهل ذلك المجتمع قد أقاموا العدل فيما بينهم، وتناصروا على البر والتقوى ... وفى اعتقادنا أن مثل ذلك المجتمع مجتمع مثالى، يمكن أن تتصوره فى الذهن فقط، ولكن من الصعب تحقيقه على أرض الواقع المعاش بل إنه يمكن القول بأن هذا المجتمع الذى يسوده العدل والمساواة لدليل قاطع على وجوب السلطة القاهرة التى تقر العدل بين الناس، لأن من طبائع البشر التنازع والتظالم، ويبدو أن يكون هناك مجتمع مثالى يتمتع بهذه الصفات، ومن هنا فإن قولهم هذا يؤكد ضرورة وجود هذه السلطة القاهرة لإقرار العدل والمساواة بين الناس، ومن هنا فنحن نعتقد أن هؤلاء فى أقوالهم غير مخالفين لجمهور المتكلمين انظر: ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢١٥.

(١) الإسكافى: المعيار والموزانة، ص ٣٦.

مات بغير إمام مات ميتة جاهلة" وأصحابنا "يقصد معتزلة بغداد" كافة قائلون بصحة هذه القضية، وهو أن لا يدخل الجنة إلا من عرف الأئمة، لأن الذي لا يعرفهم كان عندهم فاسقاً، والفاقد لا يدخل الجنة أبداً، أعنى من مات على فسقه"^(١). كما أن الإسكافي أيضاً وهو بصدد استدلاله على كيفية نصب الإمام - كما سيأتى بعد - بالشورى يستدل بقوله تعالى ﴿وَأمرهم شوررة بينهم﴾^(٢) وهكذا يكون الإسكافي من القائلين بوجوب الإمامة عقلاً وشرعاً.

(٢) كيفية قيام الإمامة:

إذا كانت الإمامة واجبة فكيف السبيل إلى إقامتها، هل تقوم بنص من الله تعالى، أم تقوم باختيار من المسلمين؟

لقد أشارت كتب الفرق إلى أن الشيعة قد انفردت - عن سائر الفرق الإسلامية - بالقول بالنص من الله ورسوله - نصاً جلياً أو خفياً على الإمام، ثم ينص هذا الإمام على الإمام الذى يليه، وإن كانت فرق الشيعة قد اختلفت حول أشخاص الأئمة من آل البيت، وللقول بالنص عند الشيعة راجع - كما ذكرنا - إلى اعتبارهم الإمامة قضية دينية أصولية يفوض أمر قيامها وتحديد أشخاصها إلى الله تعالى ورسوله، على أن جميع أشخاصها محصورة فى آل البيت، ومن ثم أخذوا يفسرون الآيات القرآنية على أنها تخاطب آل البيت وليس جمهور المسلمين،

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٩، مجلد ٢، ص ٤٢٥.

(٢) سورة الشورى آية ٤٢.

الذين اعتبروهم موالى أهل البيت، ملتزمين فى هذه الآيات الأمارات الخفية أو الجليلة على ولايتهم على المسلمين (١).

وقد قالت بالنص أيضاً فرق سياسية لم تعش طويلاً كالبكرية والراونديه، ولكن على أسس مغايرة للنص عند الشيعة (٢).

وقالت باقى الفرق وهى: جميع المعتزلة، وجميع الخوارج، وجميع الأشعرية، وجمهور أهل السنة، وأصحاب الحديث، بالاختيار.

ويعلن الإسكافى أن الإمامة شورى قائلاً: "إن سبيل الإمامة وسببها أن تكون برأى أهل الفضل والسابقة، ومن بمثلهم تزول التهمة والريبة، وتثبت الحيطة والنصيحة، وسنة الإمامة أن تكون شورى بين أهل الفضل والعدالة والعلم والمعرفة بحكم الكتاب والسنة، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾ (٣)، (٤).

والإسكافى، وهو يعلن مبدأ الشورى كطريق للإمامة يلتزم على ذلك دليلاً من القرآن الكريم فى نحو قوله تعالى ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾، فهى صفة من صفات المؤمنين، وكلمة "أمر" تمتد لتشمل

(١) انظر فى تفصيل ذلك: للإكافى فى الأصول، للكلى، ص ١٥٨، ص ١٨٠، ص ٢٠٢،

ص ٢٩٢، ص ٣٣٢، ومحمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ، ص ٥٠

وماً بعدها، ومحمد الحسن المظفر: الشيعة الإمامية، ص ٥١ - ص ٥٣، ومحمد مخينه:

مع الشيعة الإمامية، بيروت، ١٩٥٦م، ص ١٢ .. وغيرها من المصادر الشيعية.

(٢) انظر كلامنا فيما سبق عن الفرق السياسية.

(٣) ٣٨٠ الشورى: ٤٢.

(٤) الإسكافى: معيار والموازنة، ص ٤٤.

كافة الأمور ذات الطابع العام، فتشمل حياتهم الدنيوية التى يجب أن يلتزموا فيها بالشورى كفلسفة وسلوك، وتصبح الشورى أساس لكل مظاهر الحياة السياسية فى الاسلام، يقول فخر الدين الرازى فى تفسير هذه الآية " فقبل كان إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم، أى لا ينفردون برأى، بل ما لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه، وعن الحسن: ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم" (١).

ولقد أورد فخر الدين الرازى حكمة الشورى كمبدأ للسياسة الإسلامية، وهو بصدد تفسير قوله تعالى ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم فى الأمر، فإذا عزممت فتوكل على الله إن الله يجب المتوكلين﴾ (٢) قائلا إن مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه توجب علو منزلتهم، ورفعة درجتهم، وذلك يقضى شدة حبهم له وخصوصهم فى طاعته، وهذا يحقق الألفة والوحدة، حتى إن لم تحقق المشاورة الخير المرجو منها (٣) فنبل المبدأ غاية فى نفسه، فهو مبدأ هام فى التقدم والإصلاح والتطور، ولقد زخرت السنة النبوية من أجل ذلك بالنماذج والمواقف العديدة التى جاءت تطبيقا والتزاما بفلسفة الشورى (٤).

(١) فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، ج ١٤، ص ٤٨.

(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(٣) مثل مشاورة الرسول لأصحابه فى واقعة "أحد" فأشاروا عليه بالخروج وكان مبله ألا يخرج، فلما خرج وقع ما وقع، لأنه لو لم يستجب لرأيهم ومشورتهم لفرقوا وإنفضوا من حوله، وهذا ضرر أعظم لذلك أمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه ﷺ لم يبق فى قلبه أثر من تلك الواقعة (انظر فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، ج ٤، ص ٥٣١).

(٤) انظر تفصيلا: دكتور محمد حمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٢، ص ٦٣ وما بعدها.

لقد تمسك الإسكافي بمبدأ الشورى، ومن هنا أخذ يهاجم الشيعة في قولهم بالنص على عليّ بن أبي طالب، كما نعى عليهم إفراطهم وغلوهم فيما نسبوه إليه من صفات مستدلا على ذلك بقول الرسول ﷺ: "يهلك فيك رجلان: محب مفرط، ومبغض مفرط"^(١) ويقول ناقدا إفراطهم وغلوهم في عليّ بن أبي طالب "إنك لا ترى شيعة قط رجع القهقري، بل يزداد في الإفراط، ويغلو في القول، ولا يرجع إلى التقصير، حتى يصير بالإفراط رافضيا كبيرا ولذلك قال بعض الناس: أرني شيعة صغيرا، أريك رافضيا كبيرا.

وعلة ذلك أنه إذا قال بالنتشيع اتسعت عليه الفضائل وكثرت المناقب، وترد عليه عند النظر من فضائل صاحبه وتقدمه، دلائل تبهر كالقمر الأزهر وكلنجوم المضيئة فيضيق عليه المخرج، فلا يكون عنده من الورع وحزم التقوى ولطاقة النظر. والعلم بالمخرج ما يمنعه من الغلو ويقعده من الافراط والتقدم، فعندها ترفض (أى عند وصولهم إلى هذا المقام من الافراط والغلو يرفضون الخلفاء السابقين)"^(٢). ويواصل الاسكافي وصف غلو الشيعة في عليّ فيقول: "وقال قوم: بنبوته، وقال آخرون بمثل ما قالت النصارى في عيسى بن مريم"^(٣) عليّ أن الاسكافي مع هذا كان محبا لعليّ بن أبي طالب لكن بدون إفراط ومغالة وأخذ يستدل على حبه وتفضيله لعليّ بالكثير من الأخبار والأحاديث التي تدل على مكانة عليّ عند الرسول ﷺ

(١) الإسكافي: المعيار والموازنة، ص ٣٢.

(٢) الإسكافي: المعيار والموازنة ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) نفس المصدر: ص ٣٣.

منها ما أورده عن أم سلمة رضي الله عنها في حديثها مع أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، معاتباً إياها على خروجها عليه فتردد على أسماعها قول الرسول ﷺ: "والله لا يبغضه أحد من أهل بيتي، وغيرهم إلا خرج من الإيمان" ^(١).

"والإسكافي يهاجم الشيعة في قولهم بالنص فيروى حديث أم سلمة رضي الله عنها مع السيدة عائشة (أم المؤمنين) ذلك الحديث الذي يعتبره الشيعة أحد الأدلة الهامة على صحة قولها بالنص مستنداً على أنه لا يصح أن يتخذ دليلاً على ذلك فيقول: قالت (أى أم سلمة): يوم كنت أنا وأنت مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، وكان على يتعهد ثياب رسول الله ﷺ ونعله، فإذا رأى ثوبه قد اتسخ غسله وإذا رأى نعله قد نعبت أو رثت خصفها، فأقبل على يوماً فأخذ نعل رسول الله ﷺ فخصفها في ظل شجرة (في الأصل سمرة) فأقبل أبوك (أى أبو بكر) وعمر (بن الخطاب)، فاستأذنا فقمنا إلى الحجاب، فدخلنا ثم قالوا يا رسول الله إنا والله ما ندرى ما قدر ما تصحبنا، أفلا تعلمنا خليفتك فينا فيكون مفزعنا إليه؟ فقال رسول الله ﷺ: أما أنى قد أرى مكانه، ولو فعلت لنفرت مني كما نفرت بنو إسرائيل عن هارون بن عمران، فلما خرجا خرجت أنا وأنت فقلت له - وكنت جريئة عليه - يا رسول الله: من كنت مستخفا عليهم فقال رسول الله ﷺ خاصف النعل،، قالت (في الأصل قال): فنظرت إلى علي بن أبي طالب فقلت: يا رسول الله ما أرى إلا علي بن أبي طالب فقال رسول الله ﷺ هو ذاك أتذكرون ذلك قالت نعم" ^(٢).

(١) نفس المصدر ص ٢٧.

(٢) الإسكافي: المعيار والموازنة ص ٢٨ - ص ٢٩.

هذا حديث من أهم الأحاديث التي يستند إليها الشيعة في القول بالنص على عليّ بن أبي طالب، وأورده الإسكافي في معرض بيان منزلة عليّ بن أبي طالب عند الرسول ﷺ، وإنه لا يدانيه أحد من الصحابة في ذلك، غير أنه لا يرى في هذا الحديث دليلاً على الاستخلاف لأن الرسول ﷺ يقول: لو استخلفت أحدا لاستخلفته، وذلك لا يفيد حصول الاستخلاف، ويوضح ابن أبي الحديد وجهة نظر الإسكافي في هذا الحديث قائلا: "فإن قلت فهذا نص صريح في إمامة عليّ عليه السلام، فماذا تصنع أنت وأصحابك المعتزلة به (لإنكار المعتزلة جميعا القول بالنص) فقلت كلا إنه ليس بنص كما ظننت لأنه لم يقل قد استخلفته، وإنما قال لو استخلفت أحدا لاستخلفته وذلك لا يقضى حصول الاستخلاف"^(١).

على أن هذا الحديث أيضا ينقض إدعاء الشيعة أن النص هو السبيل إلى وحدة الأمة خلف إمامها، حيث أن الرسول قد ذكر أنه لو أخبر عنه لنفر عنه الناس، وهكذا تكون وحدة الأمة مرهونة بإختيارها لمن تراه بعد مشاورة، لا بالنص والتعيين.

(٣) عقد الإمامة:

إذا كانت الإمامة شورى، فكيف تعقد البيعة لها؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوافر في هذه البيعة، حتى تكون بيعة صحيحة تلزم الحاكم والمحكوم؟

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٦، مجلد ٢، ص ٧٨.

والإسكافي وإن كان لم يصرح بهذه الشروط وإنما أشار إليها وهو بصدد بيان أنبيعة عليّ بن أبي طالب كانت أقوى إمامة وأوضحها سنة وأعدلها سبيلا، وأعظمها حجة لأنها استوفت شروط العقد الصحيح.

من هذه الشروط التّأني والتّأكيد فيقول واصفاًبيعة عليّ بن أبي طالب أنه لما قتل عثمان تذاك عليّ عليّ بن أبي طالب بالرغبة والطلب له وأجمعوا رأيهم عليه واستخرجوه من منزله، غير أنه سعى إلى طلحة وعرض الإمامة عليه فأبى وببيعة، ثم أتى الزبير، وعرض الإمامة عليه، فأبى وببيعة، غير أن الإمام عليّ مضى إلى منزله إرادة التّأني والتّأكيد، فرجع الناس إليه واستخرجوه من منزله وقالوا: أمدد يدك نيابك، فقال: لا أبايعكم إلا في مسجد رسول الله ﷺ ظاهراً، وإن كرهنى قوم لم أبايع^(١).

والإسكافي يرى أن التّأني والتّأكيد في البيعة، أمر هام حتى يكون هناك وقت كاف للمشاورة، لذا فهو يعتبر أن عقد عليّ أقوى العقود لأنه كان بالتّأني والتّأكيد، على عكسبيعة أبي بكر، فإنها كانت على العجلة دون الانتظار^(٢).

(١) انظر تفصيلاً: الإسكافي: المعيار والموازنة ص ٤٩ — ص ٥١ وانظر أيضاً للنص الذي نقله القاضي عبد الجبار عن كتاب "المقامات" للإسكافي في المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ٦٣، ويكاد يكون هو نفس النص الوارد في المعيار والموازنة، وسوف نعرض له عند كلامنا عن قوله في إمامة عليّ بن أبي طالب.

(٢) والإسكافي مع ذلك يعتبر إمامة أبي بكر صحيحة ويعترف بإمامته.

ومن شروط البيعة أيضا الرضا والتسليم فيقول: "وسنة الإمامة أن لا يكون الناظرون فيها يظهر كل إنسان منهم لنفسه الطلب لها والرغبة فيها، لأن هذا المعنى يدعو إلى الاختلاف، ويوجب الظنة والتهمة، ويكون سببا للانتشار والفتنة"^(١).. ولهذا فإن الإمام على لكى تكون بيعته على الرضا والتسليم عرض الإمامة على طلحة والزبير، غير أن كليهما أبى قبولها وبايعاه، ثم بايعه الجميع بالرضا والتسليم غير مكرهين ولهذا كانت بيعته أقوى أركاناً من أى بيعه، أخرى فيقارنها ببيعة أبى بكر قائلا: فانظروا هذه الشرائط فيمن اجتمعت لتعلموا صحة ما نقول: وقد وصفنا لكم بيعة أبى بكر وكيف كان سببها، وإنها كانت على العجلة دون الانتظار والمشورة، وإن الذى تولى عقدها رجلان فى البدء: عمر (ابن الخطاب) وأبو عبيدة (الجراح)، وأنهم سعوا فيها وطلبوها بعد أن كان العقد للأنصار، وما كان من خلاف سعد وبمينه وقول سلمان وغيره"^(٢) كما يقارن بيعة على ببيعة عمر ابن الخطاب قائلا: "ثم كانت بعده (أى بعد أبى بكر) فعقدها له أبو بكر كما عقدها هو لأبى بكر — وفى هذا مقالا يسبق إلى القلب يدفع بلطيف الحجاج والمخرج. فأظهر المسلمون الإنكار لذلك والتسخط وقالوا: وليت علينا فظاً غليظاً!! فقال: وليتهم يارب خير أهلك"^(٣) " ثم جعلها عمر شورى بين ستة، فوجهت إلى عثمان"^(٤).

(١) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

(٢) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٥.

(٣) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٤٧.

إن الاسكافي بهذا لا يطعن في خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة، وإنما هو يتولاهاهم جميعاً، حيث يقول ابن أبي الحديد: "اتفق شيوخوا كافة - رحمهم الله - المتقدمون والمتأخرون والبصريون والبغداديون: على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت عن الاختيار الذي ثبت للإجماع، وبغير الإجماع، كونه طريقاً للإمامة"^(١) وهكذا في خلافة عمر وعثمان.

ومن شروط البيعة الصحيحة إظهار الانقياد والتسليم للإمام الذي اختاروه فالاسكافي يفضل بيعة علي، لأنها كانت على الرضا والتسليم من جميع المسلمين الذي أظهروا ذلك بالانقياد للإمام الذي اختاروه فيقول الاسكافي: "ومن سببها (أي الإمامة) أن يكون متى بدأ بعقدما لرجل، وتولاها جماعة موصوفون بالستر والعدالة معروفون بالخير، غير متهمين أن يسلم الباؤون إلا أن يكون عندهم حجة في أن المولى لا يستحقها، وإن غيره أولى بها، فمتى لم يظهر منهم طعن عليه (ولم) يتبين حجة أو دليل واضح كان عليهم الرضا والتسليم"^(٢). وهذا هو ما انتهى إليه القاضي عبد الجبار فيما بعد^(٣).

على أن العقد أيضاً لا يكتسب صفته الشرعية إلا إذا افترن بقبول الإمام الذي انعقدت له البيعة، لأنه مالم يقبل البيعة لا يصير إماماً.

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ١، ص ٩٤.

والعقد لا يكون عقدا صحيحا إلا إذا توافر في العقاقدين له شروط وصفات تؤهلهم للتعبير عن إرادة الأمة التي فوضتهم لممارسة حقها في إختيار حاكمها وقد أجمل الاسكافي هذه الشروط والصفات على النحو التالي "إن سبيل الإمامة وسببها أن تكون برأى أهل الفضل، والسابقة، ومن يمثلهم تزول التهمة والريبة، وتثبت الحيط والنصيحة وسنة الإمامة أن تكون شورى بين أهل الفضل، والعدالة والعلم، والمعرفة بحكم الكتاب والسنة لقوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(١) وسنة الإمامة أن لا يكون الناظرون فيها، يظهر كل إنسان لنفسه الطالب (لعلها الطلب) لها والرغبة فيها، لأن هذا المعنى يدعو إلى الاختلاف، ويوجب الظنه والتهمة، ويكون سببا لانتشار الفتنة"^(٢).

هذه الشروط التي أجملها الاسكافي للعاقدين يمكن أن نشير إليها على النحو التالي :

أ - أن يكون العاقدون من أهل الفضل والسابقة في الدين، وممن تثق بهم الأمة، وترضى رأيهم، وحسن إختيارهم، وتمييزهم بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها والشروط الواجب توافرها فيه، حتى تؤدي الإمامة غرضها.

ب - ويشترط فيهم العلم والمعرفة بأحكام الكتاب والسنة.

ج - وألا يكونوا من الطالبين لها، ولا غرضاً لهم بها متمتعين بالحياد الكامل، لا يحدوهم إلا المصلحة العامة للمسلمين.

(١) الشورى آية ٣٢.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

وشروط العاقدین التي قال بها الاسكافي قد وافقه عليها .. جمهور المتكلمين ومؤرخو الفكر السياسي، فيقول القاضي عبد الجبار: "فأما صفة العاقدین فأن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحتة، وسعيه في المصالح، وأن يكون (في النص يكونوا) ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها، وأن يكون عالماً لجمل الدين (لعلها لجملة الدين)، حتى يصح أن يعرف ذلك"^(١).

كما أن الماوردي ذهب إلى نفس الشروط التي اشترطها الاسكافي حيث يرى أن أهل الاختيار يجب أن يحيزوا شروطاً ثلاثة هي: العدالة الجامعة لشروطها وأن يكونوا من ذوى العلم الذى يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، وأن يتوافر لهم رأى وحكمه يؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ويتبذير المصالح أقوم وأعرف^(٢).

هؤلاء العاقدین هو فئة من أهل الحل والعقد، وإذا اختاروا فعلى المسلمين أن يبايعوا من اختاروه، فكان البيعة تكون على مرحلتين الأولى: بيعة أهل الحل والعقد والثانية البيعة العامة لسائر المسلمين فيقول الاسكافي: "ومن سببها (أى من سبب الإمامة) أنه متى بدء بعقدها لرجل تولاها جماعة موصوفون بالستر والعدالة، معروفون بالخير، غير متهمين، أن يسلم الباؤون، إلا أن يكون عندهم حجة أو دليل واضح كان عليهم الرضا والتسليم"^(٣) ويقول ابن أبى

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠ "الإمامة" قسم ١، ص ٢٥٢.

(٢) الماوردي: الاحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النعمانى الحلبي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩، ص ٥.

(٣) الإسكافي: المعيار والموازنة ص ٤٤ - ص ٤٥.

الحديد معبرا عن وجهة نظر معتزلة بغداد قائلا: "إن الإمامة لا يشترط في صحة انعقادها أن يحضرها الناس كافة، لأنه لو كان ذلك مشروطاً لأدى إلى أن لا تتعقد إمامة أبداً لتعذر اجتماع المسلمين من أطراف الأرض ولكنها تتعقد بعقد العلماء، وأهل الحل والعقد الحاضرين، ثم لا يجوز بعد عقدها لحاضريها أن يرجعوا من غير سبب يقضى رجوعهم، ولا يجوز لمن غاب عنها أن يختار غير من عقد له بل يكون محجوجاً بعقد الحاضرين، مكلفاً طاعة الإمام المعقود له، وعلى هذا جرت الحال في خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وانهقد إجماع المسلمين عليه، وهذا الكلام تصريح بصحة مذهب أصحابنا في أن الاختيار طريق الإمامة مبطل لما نقول الإمامة من دعوى النص.

وإذا كان هناك اتفاق حول الشروط التي يجب توافرها في العقادين للإمامة، فإنه اختلف حول عدد هؤلاء العقادين فيقول الأشعري "اختلفوا في كم تتعقد الإمامة، فقال قائلون تتعقد برجل واحد من أهل العلم والستر والمعرفة وقال قائلون لا تتعقد بأقل من رجلين وقال قائلون: لا تتعقد بأقل من أربعة يعقدونها. وقال قائلون: لا تتعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها وقال قائلون لا تتعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤا على الكذب، ولا تلحقهم الظن، وقال الأصم "لا تتعقد إلا بإجماع المسلمين"^(١).

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٤٩، وابن حزم الفصل في المال والأمواء والنحل، ج ٤، ص ١٦٧.

فالأشعري قد جوز أن تنعقد الإمامة بواحد من أهل الاجتهاد والورع، وقد أجاز ذلك البغدادي أيضاً^(١)، كما جوز ذلك الشهرستاني والجويني وأضافا أنها يجوز أن تتم برجلين، أو أربعة، أو جماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة، ولو عقد واحد، ولم يسمع من الباقيين نكيرا كفى ذلك^(٢).

وقد مال الإسكافي إلى القول بأن العقد لا ينعقد إلا بجماعة من فضلاء الأمة. لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب^(٣).

(٤) النزعة الشيعية في الفكر السياسي عند الاسكافي:

إن أهم سمة تميز معتزلة بغداد في بحوثهم السياسية هي ميلهم للتشيع، فقد أطلق عليهم "مشيعة المعتزلة" ويعد الاسكافي أحد رؤسائهم^(٤).

على أن قضية الصلة بين المعتزلة والشيعية تعد إحدى القضايا التي لم يلق عليها الضوء الكافي بعد^(٥) وما زالت المصادر التي بين

(١) البغدادي: أصول الدين، ص ٢٨٠ - ص ٢٧١.

(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ٤٩٦، الجويني الارشاد، طبعة مصر، ١٨٥٠، ص ٤٢٤.

(٣) الاسكافي: المعيار والموازنة ص ٤٤ - ٤٥.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الروادى ص ١٠٠.

(٥) الدكتور أبو الوفا التغازاني: واصل بن عطاء، حياته - ومصنفاته ص ٤٧ ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداة إلى الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور بعنوان "دراسات فلسفية تحت إشراف الأستاذ الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

أيدينا لا تفي ببيان هذه الصلة بشكل نهائي فكثيراً ما تتعارض بعض هذه النصوص مع بعضها الآخر في بيان هذه الصلة.

ولكى نكشف عن النزعة الشيعية في فكر الاسكافي السياسي، يلزمنا أن - نشير في عجلة - إلى صلة المعتزلة عامة بالشيعية بقدر ما تسمح به المصادر التي بين أيدينا.

لقد ذكرت المصادر أن واصل بن عطاء تتلمذ على يد الإمام محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم وقد انتهينا في بحث سابق^(١) إلى أن تتلمذه واصل بن عطاء على يد الإمام محمد بن الحنفية أمر ليس صحيحاً من الناحية التاريخية، وأن المرجح أن تكون تتلمذته على يد ابنه أبي هاشم (ت ٩٨ هـ) وكانت التأثيرات متبادلة بينه وبين زيد بن علي الذي تتلمذ على يديه وتروى المصادر أيضاً أنه كان يفضل علياً عليه السلام فيقول القاضي عبد الجبار "إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ عليه السلام، إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين علياً على عثمان، فلذلك سموه شيعياً"^(٢) لكنه مع ذلك أيضاً توقف في الحكم على عثمان (ﷺ) في سنوات حكمه الأخيرة^(٣) كما روت المصادر أيضاً أنه أجاز كون عليّ (ﷺ) على الخطأ في جريته

(١) انظر تفصيلاً كتابنا عمرو بن عبيد وآرأوه الكلامية، ص ٢٦، ص ٢٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩، ص ٧٦٦، ص ٧٦٧ والمحيط بالتكليف، ص ٤٣٢، وابن المرتضى المنية والأمل ص ٧، ١٦، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٨، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٣) الخياط: الانتصار، ص ٨٤.

فى موقعه الجمل حيث يقول الشهرستانى: "قوله (أى قول واصل) فى الفريقين، من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين، أحدهما مخطئ لا بعينه^(١) وهذا ما ذهب إليه: البغدادى^(٢) والذهبى^(٣) والقمى^(٤) والخطيب البغدادى^(٥).

على أن الخياط ذكر أن واصلًا كان يرى أن عليا وأتباعه كانوا على الحق، وأنه أعلن البراءة من معاوية وعمر بن العاص ومن كان فى صفهما مقررًا أن ذلك كان موقفًا عامًا للمعتزلة، معقبًا على ذلك بقوله: "هذا قول لا تبرأ منه ولا تعتذر من القول به"^(٦).

ويمكننا أن ننتهى إلى أن التشيع عند واصل بن عطاء كان فى نطاق معتدل، لا يعنى أكثر من أنه كان يفضل عليا (عليه السلام) على عثمان (عليه السلام) مع تولى الجميع، والبراءة من الذين حاربوا عليا فى صفين، لأنهم خرجوا على الإمام الحق بغير حق، أما موقفه من طرفى النزاع فى حرب الجمل، فهو موقف المتحرج الذى يتهيب إصدار حكم فلا يملك إلا التوقف^(٧).

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج ١، ص ٦١، ٦٢.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٩، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ وأصول الدين، ص ٣٢٥.

(٣) للذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، القسم الثالث، ص ٢٧٥.

(٤) القمى: المقالات ص ١٠.

(٥) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٧٨.

(٦) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٩٨.

(٧) انظر تفصيلًا كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٤ وما بعدها .. وانظر أيضًا دكتور عبد الرحمن سالم: التاريخ السياسى للمعتزلة، دار الثقافة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩ - ١٤٠٩ هـ، ص ١٣٨.

أما عمرو بن عبيد فيروى الخياط توقفه في الحكم على عثمان (ﷺ) في سنوات حكمه الأخيرة، كما يرى القمى^(١) أنه كان يرى أن علياً كان على الحق، وأنه أكرهه على الحرب مع معاوية ويروى ذلك أيضاً الشريف المرتضى^(٢).

ولقد أوردت مصادر — في معظمها تنسب إلى أهل السنة والجماعة — رأياً لعمرو بن عبيد في النزاع السياسى بين عليّ بن أبي طالب (ﷺ) وأصحاب الجمل خرج فيه عمرو بن عبيد على أقوال الفرق المختلفة فقال: بفسق الفريقين المتقاتلين^(٣).

كما أن عمرا يرى أن دولة بنى أمية في مجموعها، دولة ظلم اجتماعى وسياسى، أيد من خلفائها من عمل بالعدل وحرص على إعادة الخلافة شورى من بعده، لكن مقاومته للدولة الأموية لم تتخط الموعظة الحسنة وتذكر المصادر المختلفة أنه بايع النفس الزكية (محمد بن الحسن بن عبد الله بن الحسن)، الذى بويع فى مكة^(٤).

ويمكننا أن ننتهى إلى القول بأنه إذا كان هناك ثمة صلات بين عمرو بن عبيد والحركات الشيعية فإنها صلات سياسية، تدور حول هدف سياسى، هو إقامة الحكم شورى لتحقيق مجتمع العدالة السياسية والاجتماعية، فهي صلات تدخل فى باب الأمر بالمعروف والنهي عن

(١) القمى: المقالات، ص ١٠.

(٢) الشريف المرتضى: أمالى السيد المرتضى، ج ١، ص ١٢٣.

(٣) انظر تفصيلاً كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٦.

(٤) نفس المصدر: ص ١٨٥، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٢.

المنكر وهى أبعد ما تكون عن الصلوات العقديّة، هى فى إطار حب آل البيت فقط وموالاتهم، حبا مقتصدا^(١).

أما ابو الهذيل العلاف، فإنه يرى رأى واصل فى تفضيل على (عليه السلام) على عثمان (عليه السلام) وأبى بكر (عليه السلام) ويفضل عليّا (عليه السلام) على عمر (عليه السلام)^(٢) كما أنه توقف فى الحكم على طرفى الجمل كما توقف واصل قبله، أما فى قتال عليّ (عليه السلام) ومعاوية، فيرى أن عليّا كان على الحق^(٣) وقد روى القاضى عبد الجبار عن العلاف قوله بإمامة عليّ عليه السلام ثم توقف لأجل المحاربة الواقعة، غير أن هذا التوقف فى الحكم، لا يدعو إلى التوقف فى الإمامة^(٤).

ويحكى الشهرستانى عن النظام "ميله إلى الرفض، ووقيعته فى كبار الصحابة، قال أولا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبى ﷺ، على عليّ كرم الله وجهه، فى مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة، إلا عمرا كتم ذلك وهو الذى تولى بيعته أبى بكر رضى الله عنهما، يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية، فى سؤال الرسول عليه الصلاة والسلام، حين قال: ألسنا على حق، أليسوا على الباطل، قال، بلى، قال عمر: فلم نعطى الدنيا فى ديننا قال: هذا شك فى الدين، ووجدان خرج فى النفس مما

(١) نفس المصدر: ١٩٣.

(٢) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٥.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٥٣.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ٧٨.

قضى، وحكم وزاد فى الفرية فقال: إن عمرا ضرب بطن فاطمة (عليها السلام) يوم البيعة، حتى ألقت الحسن من بطنها، وكان يصيح أحرقوها بمن فيها، وما كان فى الدار غير على وفاطمة، والحسن والحسين، وقال: تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة، وإيداعه التراويح، ونهيه عن متعه الحج، ومصادرته العمال، وكل ذلك إحداث، ثم وقع فى عثمان (ع) ثم زاد على خزيه بأن عاب عليا، وعبد الله بن مسعود إلى غير ذلك من الوقعة الفاحشة فى الصحابة رضى الله عنهم أجمعين^(١).

فالشهرستانى ينسب إلى النظام القول: بأن الإمامة نص وتعيين وهذا مبدأ شيعى: وإن عليا أحق بها، وطعنه فى كبار الخلفاء الراشدين، وحتى الخليفة على (ع) لم ينج من الطعن والنقد وهذا أيضاً ما يذكره البغدادى^(٢) ونقله ابن شاکر عن الشهرستانى^(٣) وإن صحت نسبة هذه الآراء إلى النظام يكون النظام متناقضاً فى موقفه. لأن النوبخى، وهو من أقدم مؤرخى الشيعة الإمامية، يخالف ما قرره الشهرستانى حيث ينقل عنه القول بأن "الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة، لقول الله عز وجل: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وقال فى عقد الامامة لأبى بكر أنهم قد أصابوا فى ذلك، وأنه كان

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٣ - ٧٤.

(٢) البغدادى: أصول الدين، ص ٢٩٣.

(٣) ابن شاکر: عيون التواريخ نقلا عن الدكتور أبور ريدة: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٧٥.

أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر" (١) كما أنه كان يرى أن عليا مصيب في حربه طلحة والزبير وغيرهما وأن جميع من حاربه كان على الخطأ، فكان يصوب عليا في أمر التحكيم، لما أبى أصحاب التحكيم، وامتنعوا عن القتال معه (٢).

مما تقدم يمكننا أن نقرر أن موقف قدماء معتزلة البصرة من التشيع، كان موقفا مقتصدا، ليس له أية دلالات أو تصورات اشتهر بها التشيع الغالي، فكان من سمات ذلك البصري البصري:

أولاً : الميل إلى علي رضي الله عنه لكن هذا الميل والتفضيل لم يجعلهم يقررون أن الإمامة بالنص، وإنما وافقوا أهل السنة على أن الإمامة بالاختيار، كما أن هذا الميل والتفضيل لعلي (عليه السلام) لم يجعلهم يفضلونه على سائر الصحابة والخلفاء السابقين، بل جعلوا ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الإمامة وهذا ما رآه أهل السنة أيضاً، فهم يتولون الجميع، ولا يبرأون من أحد منهم.

ثانياً: أنهم يدينون بدرجات متفاوتة الذين حاربوا عليا سواء في حرب الجمل أو في حروبه مع معاوية فالحقاضي عبد الجبار يعبر عن رأى المعتزلة في هذا الصدد، فيقرر أن فريق طلحة والزبير وعائشة، كانوا على الخطأ وأحسوا بخطئهم وتابوا عنه، ويرى أن ذلك يصحح إمامة علي (عليه السلام)، في مواجهة من شك فيها، لأنها عقدت في وقت الفتنة، وكان ثمامة بن أشرس وأبو بكر الأصم قد

(١) التوبختي: فرق الشيعة، استامبول، ١٩٣١م، ص ١٢، ١٤.

(٢) الدكتور أبو ريده: النظام وآراءه الكلامية والفلسفة، ص ١٧٥ - ١٧٦.

انفردا بهذا القول^(١) ولقد روى القاضى عبد الجبار عن طلحة والزبير أخباراً كثيرة تؤكد توبتهم وندمهم على ما أقدموا عليه^(٢). ولعل تطوراً قد حدث فى آراء المعتزلة البصريين فى هذا الصدد فبينما رأينا واصل بن عطاء يتوقف فى الحكم، رأينا عمرو بن عبيد وأبا الهذيل العلاف فسقا الفريقين قاطعين بتفضيل عليا على عثمان^(٣)، أما المتأخرون فيرون صواب عليّ (عليه السلام)، وخطأ فريق الجمل، ومنهم من يرى أفضلية عليّ كالبجائي، والقاضى عبد الجبار، وابن متويه، فيقول ابن أبي الحديد: "وإلى هذا المذهب (أى مذهب تفضيل عليّ بن أبي طالب) ذهب من البصريين: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أخيراً، وكان من المتوقفين، كان يميل إلى التفضيل، ولا يصرح وإذا صنف ذهب إلى الوقف فى مصنفاته وقال فى كثير من تصانيفه إذا صح خبر الطائر فعلى أفضل ثم إن القاضى عبد الجبار - (عليه السلام) - ذكر فى شرح المقالات لأبى القاسم البلخى أن أبا عليّ (عليه السلام)، ما مات حتى قال بتفضيل عليّ عليه السلام، وقال أنه قد ضعف عن رفع الصوت، فالقى إليه أشياء من جملتها القول بتفضيل عليّ عليه السلام، وممن ذهب من البصريين إلى تفضيله عليه السلام، الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عليّ البصرى، (عليه السلام) كان متعلقاً بتفضيله، ومبالغاً فى ذلك وصنف كتاباً مفرداً.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٧، ص ٨٤.

(٣) ابن الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣.

وممن ذهب إلى تفضيله من البصريين قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار رضى الله عنه، ذكر ابن متويه فى كتاب الكفاية فى علم الكلام أنه من المتوقفين بين على عليه السلام وأبى بكر، ثم قطع على تفضيل على عليه السلام بكامل المنزلة.

ومن البصريين الذاهبين إلى تفضيله أبو محمد الحسن بن متويه صاحب التذكرة، نص فى كتاب الكفاية على تفضيله عليه السلام على أبى بكر واحتج لذلك وأطال الاحتجاج^(١).

ولعل هذا التطور فى أراء المعتزلة البصريين على هذا النحو يلغى ما كان معروفا من أن المعتزلة اتخذت لنفسها منذ البداية نزعة حيادية على طول الخط، فالمعتزلة البصريون خطأوا فريق معاوية، وعدوه باغيا، ولقد افرد القاضى عبد الجبار فصولا كاملة فى بيان بغى معاوية ووجوب محاربتة^(٢). كما يذكر الخياط أن المعتزلة أجمعوا على البراءة من عمرو بن العاص ومعاوية، ومن كان فى شقهما، "إنه قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عنه"^(٣) ودولة بنى أمية بوجه عام كانت فى نظر المعتزلة دولة ظلم سياسى واجتماعى ولم يكن هواهم معها، وإن لم يثوروا عليها لأن لهم فى الثورة نظرية هى نظرية التمكن^(٤) هذا هو تشبع المعتزلة البصريين نراه تشيعا

(١) نفس المصدر: ج ١، ص ٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ص ٨٤، ٩٢.

(٣) الخياط: الانحصار والرد على ابن الراوندى، ص ٩٨.

(٤) انظر كتابنا عمرو بن عبيد وآرؤه الكلامية، ص ١٧٩.

معتدلاً مقتصدًا في موالاته لعلی وموالاتهم آل البيت لا يبرأون من أحد ولا يغالون في عقيدة، ولا يتطرفون.

أما مدرسة بغداد الاعتزالية والتي صدرت عن بيئة الكوفة العلوية فكانت تمثل خطأً بيانياً متصاعداً نحو التشيع فلتلقى معه في رويته السياسية على امتداد القرن السادس الهجري والذي كان من نتائجه ظهور فريق من الشيعة المعتدلة الذين استطاعوا بتأثرهم بالاعتزال البغدادي أن يطهروا التشيع من نزعات الغلو في التجسيم والتشبيه، وأن ينفوا القول الذي يتهم القرآن بالنقص^(١) تأثر معتزلة بغداد بالشيعة في جعل الإمامة قضية من أهم القضايا التي عالجوها في ضوء كثير من التأثيرات، على أن معتزلة بغداد قد أطلقوا على أنفسهم "منتشبة المعتزلة" كصفة تميزهم لا عن المعتزلة البصريين، وإنما عن الشيعة ذاتها، ذلك لأن ولاءهم للاعتزال البصري لاشك فيه وإنما أرادوا أن يميزوا أنفسهم عن النزعات الشيعية المتطرفة والتي عارضوها بشدة فأرادوا بهذه الصفة أن يتحزوا من اعتبارهم امتداداً للشيعة بهذا المعنى فهم معتزلة ذات نزعة شيعية مقتصدة ويعبر الخياط عن ذلك بقوله: "الاقتصاد في التشيع حق، وهو ديننا وهو وضع آل أبي طالب حيث وضعهم الله"^(٢). ومن هنا حرص معتزلة بغداد على إقصاء شخصيات نشأت في أحضانهم ولكنها أسرفت في

(١) د. عبد الستار الراوى، العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ١٤٠٠هـ، ص ٤٨٠، والدكتور كامل الشيبى: الفكر الشيعي والحركات

الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م، ص ٤٢، ص ٤٩.

(٢) الخياط، الانتصار، ص ١٥٦، ص ١٦٤.

الغلو والرفض على طريقة الشيعة الغلاة: كابن حائط وحفص الفرد وابن الراوندى وأبى الفضل الحذاء والوارق^(١).

ما أقدمت عليه معتزلة بغداد كان انطلاقاً من أنهم يرون أنفسهم الشيعة حقاً، وقد دفعهم إخلاصهم لهذا الاتجاه إلى مهاجمة الرافضة بكل تياراتها فيقول الخياط: "ما اثر فى قلوب العامة والخاصة ولا نفرهم عن الرافضة إلا قبح قولهم وخطأ مذهبها وفساد مقالاتها فى ربها من تشنيعه بخلقه وتجويره فى حكمه ومخالفتهم سنن محمد ﷺ وطعنهم فى القرآن وتكفيرهم المهاجرين والأنصار^(٢) كما هاجموا نظريتهم فى الإمامة - كما أوضحنا^(٣) - وهاجموا أيضاً أقوالهم الغالية فى الإمام من القول بالعصمة والوصية والرجعة^(٤).

وإذا كان المعتزلة البغداديون قد هاجموا أصول الفكر الشيعى الإمامى فأننا بلا شك نجد تقارباً بينهم وبين الزيدية الذين تبنا أصولهم^(٥).

فنشيع مدرسة بغداد - وفى مقدمتهم الإسكافى - كانت له مسحة ظاهرة أعلنت بصورة واضحة لا لبس فيها، كان قوامها فيما يروى

(١) انظر كلامنا عن الباطنية فى الفصل الثانى.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على الراوندى، ص ٤ وانظر موقف المعتزلة من الباطنية فى الفصل الثانى.

(٣) انظر كلامنا عن وجوب الإمامة وكيفية وجوبها فيما تقدم.

(٤) انظر كلامنا عن المعتزلة والباطنية فى الفصل الثانى.

(٥) الإمام يحيى بن الحسين الزيدى: رسائل العدل والوحيد وأيضاً القاسم الرسى رسائل العدل والتوحيد تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١.

الملطى: أنهم فضلوا عليا على سائر الصحابة وأعلنوا ذلك وأوردوا الأدلة عليه، ولم يكتفوا بتقريره تقريراً ظاهراً على طريقة البصريين، كما أنهم أعلنوا أن علياً أولى الصحابة بخلافة المسلمين غير أن ذلك لا يدفعهم إلى البراءة من الصحابة بل يتولونهم أجمعين، كما أنهم يجيزون إمامة المفضل مع بقاء الأفضل، والذي يقضى بأن أولويه الإمام علي بالخلافة، لا تلغى خلافة الخلفاء الراشدين السابقين عليه^(١).

ومن هنا يفرق الخياط بين تشيع الاسكافي ومعتزلة بغداد بعمامة، وتشيع الإمامية في تفسيرهم لبيعة أبي بكر فيقول "فأما من تشيع من المعتزلة، فليس هذه علته ولا هذا قوله (أى القول بأن الذين قدموا (أبا بكر) في الخلافة كانوا يسرون الكفر، ويبغضون علياً، لقتله من قتل من عشائريهم بين يدي رسول الله ﷺ وهذه كتب أبي جعفر في هذا الباب معرفة مشهورة وهو من رؤساء متشيعة بغداد — تخبر هذا الماجن السفیه (ابن الرواندى) وقولهم فى ذلك أن الذين عقدوا لأبى بكر من أهل الفضل والأمانة وشاهدوا من الأمة من الميل إلى أبى بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره، من غير بغض كان منهم لعلى، ولا عداوة منهم له ظاهرة ولا باطنة، وكيف يجوز هذا عليهم وعداوة عليّ على ما ذكر صاحب الكتاب (ابن الرواندى والكتاب هو "فضيحة المعتزلة") كفر بالله؟ ولو أبغضوا علياً على ذلك، لأبغضوا عليه رسول الله، لأنه أمره بذلك، وأعانه عليه، ما أبعد هذه الصفة، مما وصف الله به أصحاب نبيه عليه السلام!، حيث يقول: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على

(١) الملطى: الرد والتنبية على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٩.

الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً^(١) وهكذا يفسر الاسكافى إمامة أبى بكر وبيعته تفسيراً معتدلاً، يختلف عن تفسير الإمامية، وبعيدا عن العلو والتطرف.

ونزعة الاسكافى الشيعية تظهر فى أمرين :

الأول : تفضيل الإمام على سائر الخلفاء :

بعد أن استعرض الاسكافى شروط الإمامة، نراه يبين أحقية الإمام على بالإمامة دون سواه من الصحابة، مع أنه يتولى الجميع، ولا يبرأ من أحد، وهو يثبت أحقية الإمام على بطريقة تختلف عن طريقة الشيعة الإمامية والتي ترى أن الذين سبقوه كانوا غاصبين لإمامته، لذا فهم يرفضهم أباً بكر وعمر وعثمان، ويبرأون منهم، فيقول فى بيان وجهه نظره وكيف أنها تخالف وجه نظر الشيعة الإمامية: "إننا لا ننكر فضل الصحابة وسوابقهم،، ولسنا كالإمامية الذين يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومه، ولكننا ننكر تفضيل أحد من الصحابة على على بن أبى طالب^(٢) فهو يراه الامام الحق، لأنه توفرت فيه الشروط المثلى للإمامه، لأن فضائله جعلته مقدما على سائر البشر أجمعين يعد النبيين والمرسلين ويقول الاسكافى فى بيان هذه الفضائل التى اجتمعت فيه دون سواه: "فقد عرفتم أن فضل الفاضل، ومنزلة المتقدم، إنما يكون بفضل وتفضيل باجتماع مناقب الخير فيه، واحتوائه على الفضائل، فيجتمع فيه ما يتفرق فى غيره،

(١) الخياط: الانتصار وارد على ابن الراوندى، ص ١٠٠ - ص ١٠١.

(٢) الاسكافى: نقد العثمانية على ذيل كتاب العثمانية للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، ص ١٦.

فلا يكون فيه مساو فيما جمع، ولا تظييراً فيما حوى، وتفسير المناقب والخصال التى بها يجب فضل الفضل ما لا ينكرونه أموراً أولها: العلم بالله وبدينه، والذب عن توحيده، والقيام بحجته على من عند عنه، وفى تحقيق ذلك يقول الله تعالى: ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^(١)، وقال: ﴿أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يذكر أولو الأبواب﴾^(٢). وقال: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٣) ثم بعده التقدم فى الاسلام، وفى تحقيق ذلك يقول الله: ﴿لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾^(٤) ثم جهاد العدو وفيه يقول الله تعالى: ﴿فضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً﴾^(٥) وقال: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به، وذلك هو الفوز العظيم﴾^(٦) ثم الصبر على البأساء والضراء، وكظم الغيظ وفيه يقول الله تبارك وتعالى ﴿والصابرون فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا،

(١) ٩ الزمر: ٣٩.

(٢) ١٩ الرعد: ١٣.

(٣) ٢٨ فاطر: ٣٥.

(٤) ١٠ الحديد: ٥٧.

(٥) ٩٥ النساء: ٤.

(٦) ١١١ التوبة: ٩.

وأولئك هم المتقون^(١) ثم العبادة بالزهد والصوم والصلاة
والمسارعة في أعمال الخير "فهذه مناقب الفضل ومنازل الخير، فهي
مذكورة في القرآن بالجملة والتفسير فمن حازها فهو المتقدم بها على
الناس باجتماعها"^(٢).

ثم يفصل الاسكافي كل فضيلة من هذه الفضائل التي تميز بها
الإمام عليّ وفاق سواء من الصحابة فيها، مستدلاً على ذلك بشواهد
تاريخية وأخبار مروية عن الرسول ﷺ^(٣).

ويروى الخياط - فيما ذكرنا - أن للإسكافي كتباً في تفضيل
عليّ بن أبي طالب، وهذا التفضيل يقوم على أمرين :

الأول: موازنة الأعمال والفضائل، والثاني الأخبار التي رويت
في ذكر فضله وتقدمه ويقول القاضي عبد الجبار "أما أكثر البغداديين
من شيوخنا، فإنهم يفضلون عليّاً عليه السلام ويسلكون في ذلك
طريقين: أحدهما موازنة الأعمال والفضائل، فيجعلون بإزاء كل
فضيلة لأبي بكر فضيلة لعلّي عليه السلام ويبينون أن لفضائله مزية
وهم في بيان المزية على طريقتين: إما أن يجعلوا المزية بزيادة

(١) ١٧٧ البقرة: ٢ وانظر أيضاً ٢٠٠ آل عمران ٣، ١٥٥ - ١٥٧ للبقرة: ٢ : ٣٥
الأحقاف: ٤٦، ١٣٤ آل عمران ٣.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة ص ٦٣ - ص ٦٥.

(٣) انظر ذلك تفصيلاً في كتاب المعيار والموازنة ص ٦٦ وما بعدها والكتاب كله في
بيان فضائل الإمام عليّ.

الفضائل، أو بالوجهة الذى يعظم به والثانى: الاعتماد فى ذلك على أخبار يرونها فى هذا الباب^(١).

أ - موازنة الأعمال والفضائل .

يقوم هذا الأمر على موازنة أعمال على، وأعمال سائر الصحابة عليهم السلام ليثبتوا رجحان أعماله على أعمالهم فيبدأون بموازنة أعماله بأعمال أبى بكر (رضي الله عنه) فإذا أثبتوا رجحان أعماله على أعمال أبى بكر (رضي الله عنه) كان ذلك فى سائر الخلفاء أولى.

ويبدو أن ذلك ما دعا الإسكافى إلى أن ينقض كتاب (العثمانية) للجاحظ، والذى ذهب فيه الجاحظ إلى تفضيل إسلام أبى بكر على إسلام على عليه السلام وهذا الذى انتهى إليه الجاحظ، راجع إلى أنه بنى ذلك على شبهة مفادها: أن أبا بكر أسلم وهو ابن أربعين سنة وعلى أسلم ولم يبلغ الحلم فكان إسلام أبى بكر أفضل^(٢) كما أورد الجاحظ من الأخبار ما يثبت أن أبا بكر أول من أسلم، بل أنه يورد اعترافا لعلى (رضي الله عنه) نفسه، يقر فيه بذلك^(٣).

على أن الاسكافى يقدم فى كتابه (نقض العثمانية) نقدا عاما لهذه الدعوى ثم يقدم الاعتراضات التفصيلية بعد ذلك ويقوم نقده العام على أن دعوى العثمانية تقوم على أساس سياسى فى الأصل لأن الدولة كانت دولتهم، وكان لبنى أمية دور بارز فى إحضار فضائل

(١) القاضى عبد الجبار المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٢٠.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٥٧.

الإمام على (عليه السلام) وآل البيت بوجه عام، كما درجوا طوال دولتهم التي بلغت الثمانين عاما يُسب فيها الامام على وآل البيت جميعا، والناس على دين ملوكهم فلقد تابعهم الجمهور في هذه السنة التي استنتها بنو أمية، ويقول الاسكافي تعبيرا عن ذلك، "وقد تعلمون أن بعض الملوك، ربما احدثوا قولا، أو دنيا، لهوى فيحملون الناس على ذلك حتى لا يعرفوا غيره"^(١) وعلة هذه السنة التي استنتها بنو أمية هي أن "في اشتها فضل على عليه السلام ولده، وإظهار محاسنهم، بوارهم (أي بوار بنى أمية) وتسلط حكم الكتاب (المنبوذ) عليهم (أي على بنى أمية) فحرصوا واجتهدوا في إخفاء فضائله وحملوا الناس على كتمانها وسترها"^(٢).

ولقد قدم الاسكافي في كتابه "المعيار والموازنة" الحجج العقلية والنقلية على تقدم على في الإسلام وأنه أسلم وهو بالغ فيقول: "فإن الناس مختلفون في أبي بكر وعلى، وقد أجمعوا أن عليا أسلم قبله، إلا أنهم زعموا أن إسلامه كان وهو طفل فقد وجب تصديقنا في أنه أسلم قبله، ودعواهم في أنه كان طفلا غير مقبول إلا بحجة" ويستدل على إسلامه وهو بالغ بأن "الإسلام قد ثبت له، وحكمه قد وجب بالدعوة والإقرار، ولو كان طفلا لكان في الحقيقة غير مسلم، لأن أسماء الإسلام والإيمان، وأسماء الكفر والضلال والطاعة والمعصية، إنما يقع على العقلاء البالغين دون الأطفال والمجانين" واستدل أيضا بأن الرسول لم يرسل إلى الأطفال والمجانين، فلما رأيناه قد قصد ﷺ إلى

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٦٧.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٦٠ وانظر أيضا الاسكافي: المعيار والموازنة ص ٣١، ص ٧٨.

على فدعاه إلى الإسلام وأمره بالإيمان، وبدأ قبل الخلق علمنا أنه عاقل بالغ، وإن الأمر له لازم^(١) ومن الأدلة التفصيلية أيضاً التي قدمها الإسكافي في هذا الصدد هو قوله إن ما احتج به الجاحظ على أفضليته أبي بكر، وعلى أحقيته بالخلافة، بأنه كان أول الناس إسلاماً، ليس احتجاجاً صحيحاً لأنه لو كان كذلك لاحتج به أبو بكر يوم السقيفة. "وما رأيناه صنع ذلك، لأن أخذ بيد عمر ويد أبي عبيدة الجراح، وقال للناس: قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فباعوا منهما من شئتم"^(٢) ويستطرد الإسكافي قائلاً: "ولو كان هذا احتجاجاً صحيحاً لما قال عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة، وقى الله شرها، ولو كان هذا احتجاجاً صحيحاً (أيضاً) لادعى واحد من الناس لأبي بكر الإمامة في عصره، أو بعد عصره، بكونه سبق إلى الإسلام، وما عرفنا أحدًا ادعى له ذلك"^(٣).

ومن جانب آخر أخذ الإسكافي يورد الأخبار التي تدل على أن علياً عليه السلام أول من أسلم، وأن إسلامه كان بعد بلوغه، وإن احتجاج العثمانيين بأنه أسلم في سن صغير لا تسمح له بالتكليف لم يكن صحيحاً^(٤) ولقد تعصب الإسكافي للقول بأن علياً أول من أسلم إلى درجة أنه رفض القول بالوسط، الذي حاول الجاحظ أن ينتهي إليه، في التقریب بين وجهتي النظر التي تقول إحداها بسبق أبي بكر

(١) انظر تفصيلاً الإسكافي: المعيار والموازنة ص ٦٦ - ص ٧٧.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٦٠.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٦٠.

(٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٦٣، ٢٦٧.

إلى الإسلام، والأخرى التى تقول بأنه الامام على، بأن يقول بأن إسلامهما كان معاً^(١).

ولقد أورد الاسكافى الأحاديث النبوية المروية عن: الحسن البصرى، وابن عباس، والشعبي، وابن مسعود ... وغيرهم من ثقات الرواة، والتى تدل على أن علياً أول من أسلم، كما راح يدحض كل الأحاديث والأخبار التى تذهب إلى سبق أبى بكر إلى الإسلام قبل على^(٢) ويؤكد الاسكافى أن إسلام على^(٣) لم يكن إسلاماً عاطفياً، قائماً على قرابته وعلاقته بالرسول ﷺ وإنما كان إسلاماً قائماً على التروى والنظر والتأمل^(٤) ومن هنا راح يوازن بين فضائل أبى بكر وفضائل على^(٥) (رضى الله عنهما) وكل فضليه أثبتها الجاحظ لأبى بكر قام الاسكافى بإثباتها لعلى، بل أكد سبق على^(٦) فى استحقاقها^(٧) فيؤكد سبق على بنومه موضع الرسول ﷺ حين أراد الهجرة مبيناً الفرق بين مبيت على ومبيت أبى بكر فى الغار، وفضل الأول على الثانى^(٨) كما يوضح سبق الإمام على لجهاده وإخلاصه فى الدين.

ب - الأخبار المروية فى فضائل على ومكانته:

لقد أورد الاسكافى كثيراً من الأخبار فى فضائله عليه السلام، معلقاً عليها، بأنها من الأخبار المشهورة عن الصحابة، ولم يختلفوا

(١) نفس المصدر: ص ٢٦٣.

(٢) انظر تفصيلاً: نفس المصدر، ص ٢٦٠، ٢٦٣.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٧٠، ٢٧٣.

(٥) نفس المصدر: ص ٢٧٤، ٢٧٥، انظر أيضاً ص ٢٧٦، ٢٧٨.

فى قبولها، ولم يجروها مجرى أخبار الآحاد منها "قوله عليه السلام وقد أهدى إليه طير مشوى. "اللهم أدخل إلى أحب أهل الأرض إليك ليأكل معى، فدخل علىّ عليه السلام وفى خبر آخر "اللهم أنتنى بأحب خلقك إليك" فإذا علىّ عليه السلام قد جاء، وفى بعض الأخبار: اللهم إن كان أحب خلقك عليك" فهو أحب خلقك إلىّ قالها ثلاثا. قال (أى الاسكافى): روى ذلك أنس وسعد بن أبى وقاص، وأبو رافع مولى النبى، وصفيه، وابن عباس^(١) كما يروى الاسكافى أيضا قول الرسول ﷺ فى وصف علىّ قائلا: هذا أخى، ووصى، وخليفتى من بعدى" وأيضا قوله ﷺ "لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق"^(٢) قوله ﷺ: "من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه وقوله^(٣) أنت منى بمنزلة هارون من موسى^(٤) وحديث المواخاة، ويعلق القاضى عبد الجبار على هذه الأخبار بأن هذه الأدلة أقوى ما استدلل به على أن أمير المؤمنين أفضل، وماعداها من الأخبار، لم يشتهر كشهريتها، غير أنها أخبار آحاد^(٥) يقويها، أنه قد صاحبها ما يضعف نقلها وتداولها من عداوات بنى أمية، وبلوغهم فى كتمان فضائله أى فضائل علىّ عليه السلام النهاية فلولا قوتها فى

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٢٢.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٧٠.

(٣) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٧٠، ص ٢١٠، ص ٢١٩.

(٤) نفس المصدر: ص ٧٠، ص ٢١٩.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٣١.

الأصل، لم يبق في نقلها هذه البقية^(١) على أن القاضي عبد الجبار نفسه قد عقد فصلاً كاملاً في كتابه "المغنى في أبواب التوحيد والعدل" بعنوان: "ما يدل قطعاً على أن أمير المؤمنين عليه السلام أفضل"^(٢) وهو في هذا الفصل يورد الأخبار والشواهد التي تدل على أفضلية الإمام على عليه السلام، كما يورد أقوال متشعبة المعتزلة كالإسكافي.

وهكذا تظهر نزعة الإسكافي الشيعية في تفضيل على بن أبي طالب على سائر الخلفاء الراشدين بما نسب إليه من الفضائل التي فاق بها غيره والأخبار المروية في فضائله ومناقبه.

أما الجانب الثاني الذي تظهر فيه نزعته الشيعية فهي قوله بإمامة على بن أبي طالب وبيان أفضليته وتقديمه على الصحابة جميعاً في الإمامة.

الثاني : إمامة على بن أبي طالب:

ينطلق الإسكافي من الجانب الأول إلى الجانب الثاني، وهو بيان أحقية الإمام على بالإمامة دون سواه من الصحابة مع أنه يتولى الجميع، ولا يبرأ من أحد، غير أنه يثبت أحقية الإمام على بطريقة تختلف عن طريقة الشيعة الإمامية، والتي ترى أحقيته أيضاً غير أنها ترى أن الذين سبقوه كانوا غاضبين لإمامته، لذا فإنهم يرفضون إمامته بمرور عمر عثمان وبيبرأون منهم، ويقول الإسكافي في بيان نظريته في الإمامة وكيف أنها تختلف عن نظرية الشيعة الإمامية: "إننا لا

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر: ص ١٢٢ وما بعدها.

ننكر فضل الصحابة وسوابقهم ولسنا كالإمامية يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومه، ولكننا ننكر تفضيل أحد من الصحابة على عليّ بن أبي طالب^(١).

وفي بيان أحقية الإمام عليّ بالإمامة يقول الاسكافي: "إن من كان في مثل حالة (أى حال عليّ) فينتبعه الواحد، يصير إماماً لأن الرضى به كالمقرر فى النفوس، وقد ذكر أبو جعفر الإسكافي فى هذا الباب طريقة واضحة، لأنه قال: جعل عمر الإمامة شورى بين الستة، ثم وثبهم، وجعل الاختيار إلى عبد الرحمن ورضى أهل الشورى بذلك، لما أخرج عبد الرحمن نفسه من الجملة، وأظهر الزهد فى ذلك، وجدناه عدل عن الثلاثة إلى الاثنين هما علي وعثمان فصار بذلك بمنزلة الرضا من الجميع فى أنهم أولى من الكل، فإذا صح ذلك، ثم قتل عثمان، فالواحب أن يتعين اختياره عليه السلام للإمامة بالقضية المتقدمة، وأبطل بذلك قول من قال: كيف تصح إمامته، وفى الزمان من أهل الشورى من ينازع، ويدعى فى بيعته الإكراه، بأن ثبت أنه لو كان هناك إكراه، لم يؤثر فى أنه الأولى، لأن القضية من عبد الرحمن برضى الجميع، سبقت فى أنه أولى القوم بالإمامة، وأوصى، فكيف وقد صح أنهم بايعوه طائعين ثم جحدوا ذلك وادعوا الاكراه"^(٢).

وهكذا يوضح لنا الاسكافي أحقية الإمام عليّ بالإمامة وكيف أنه أقام هذه الأحقية على الشورى وليس على النص كما تدعى الشيعة الإمامية.

(١) الاسكافي: من نقض كتاب العثمانية المنشور ضمن رسائل الجاحظ ص ١٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ٦٣.

وقد نقل إلينا القاضي عبد الجبار ما ذكره الإسكافي في كتابه "المقامات" عن كيفية البيعة التي تمت للإمام عليّ لكى يثبت إمامته عليه السلام فيقول: وذكر الإسكافي في كتاب "المقامات" كيفية البيعة الواقعة لأمر المؤمنين وإنه لما قتل عثمان، مال الناس على عليّ عليه السلام، بالرغبة والطلب بعد أن أقر (هكذا في النص) مسجد النبي عليه السلام وحضر المهاجرون والأنصار، فأجمع رأيهم على أنه أولى بها من غيره فقاموا إليه، حتى أخرجوه من منزله، فمضى عليه السلام إلى طلحة فقال: إن الناس قد أجمعوا إليّ ليبياعوني فلا حاجة لي في بيعتهم فابسط يدك ليبياعك الناس، على كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام فقال له طلحة: أنت أولى مني بذلك لفضلك وسابقتك وقرابتك، وقد اجتمع لك من مثل الناس ما اجتمع، فقال له عليه السلام: إني أخاف أن يغدرني وينكث ببيعتي، فقال لا تخافن ذلك فوالله لا رأيت من قبلي شيئاً تكرهه، فقال: الله عليّ بذلك كفيل، قال: الله عليّ به كفيل هو أني (كذا في الأصل، ولعل هنا اسماً قد سقط) فقال له مثل قوله، فرد عليه مثل رد طلحة ومضى عليه السلام إلى منزله، إرادة للتأني والتأكيد، فرجع الناس إليه، وهم مجتمعون فاستخرجوه من داره وقالوا له: أبسط يدك نبائعك، فقبضها ومدها، فلما رأى اجتماعهم عليه. قال لا أبائعكم إلا في مسجد رسول الله، فإن كرهني قوم لم أبائع، فأتى المسجد، وخرج الناس إلى المسجد، فنأدى مناديه فروى عن ابن عباس أنه قال: إني متخوف أن يتكلم بعض السفهاء، أو يقضى من قتل أباه أو أخاه في مغازي رسول الله

فيقول: لا حاجة لنا في علىّ فيتمنع عليه السلام من البيعة، قال: فلم يتكلم أحد لا بالتسليم والرضا^(١).

وهكذا يوضح لنا الإسكافي كيف أن بيعة الإمام علىّ، لم تكن قائمة على الإكراه، وإنما كانت قائمة على الشورى وكيف أن الإمام عليا كان متحفظا إلى حد كبير، ولم يقبل بها إلا بعد حظي بالبيعة العامة على نحو ما رأينا، ويستطرد الإسكافي في بيان هذا الأمر ويؤكد عليه قائلا فلما بلغه: "أى بلغ الإمام علياً) تخلف ابن عمر وسعد، ومحمد بن مسلمة، عن بيعته، قام خطيبا في الناس، فحمد الله وأثنى عليه، وقال أيها الناس، إنكم بايعتموني على ما كان ببيع عليه من قبلى، وإنما الخبر للناس، قبل البيعة، فإن بايعوا فلا خيار لهم، ألا وإن علىّ الاستقامة، وعلى الرعية التسليم وهذه بيعة عامة، من ردها رغب عن دين المسلمين، وابتغ غير سبيلهم، إلا وإنه لم تكن بيعتكم إياي فلتة، وليس أمرى وأمركم واحداً، وإنما أريدكم لله، وإنما تريدوننى لأنفسكم، وإيم الله لأنصحن الخصم، ولأنصرن المظلوم، وقد بلغنى عن ابن عمر، وسعد بن أبى وقاص، ومحمد ابن مسلمة أمور كرهتها، والحق بينى وبينهم فى ذلك، ثم نزل وبعث إليهم وجمع الناس إليهم وقال لهم بلغنى عنكم أمور كرهتها، ألا وأئننى لست أكرهكم على القتال بعد بيعتكم فأخبرونى عن السبب الذى يطأبكم عما دخل فيه المسلمون، وما الذى تكرهون من القتال معى؟ أليس قد بايعتم أبا بكر وعمر وعثمان؟ قالوا: بلى، قال: فأخبرونى لو أن معاوية وعمرو بن العاص قاتلا أحدا

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ٦٦، ص ٦٧

وانظر كلامنا فيما سبق عن عقد الإمامة.

من الخلفاء، أكنتم تغاتلونهما معه؟ قالوا: نعم، قال: فلم تكرهون القتال معي، وقد علمتم أني لست بدونهم ولو أشاء إن أقول لقلت، فأخبروني عنكم هل تخرجون من بيعتي؟ قالوا: لا والله، وكلنا نكره معك قتال أهل الصلاة، فقال عليه السلام: إن أبا بكر قد استحل قتال أهل الصلاة، وقد رأى عمر مثل ما رأى أبو بكر، وذكروا أن ابن عمر قال: ناشدتك بالله والرحم أن لا تدخلني فيما لا أعرف، ثم انصرف القوم^(١) والنص السابق يؤكد أن هناك من طعن في إمامة علي بن أبي طالب لمقاتلته أهل القبلة، وقد ذكر الإسكافي: أن الناس في ذلك على فرق، فمنهم من خطأ أمير المؤمنين في حرب طلحة وعائشة ومنهم من خطأه في قتاله لأهل القبلة أجمع، ومنهم من صوبه في محاربتة معاوية، ومنهم من وقف فيه وفي طلحة، ومنهم من وقف فيه ومعاوية، وصوبه في محاربة الخوارج^(٢).

ومع أن الإسكافي يؤكد على أحقية علي في الخلافة، ونقدمه على سائر الخلفاء، إلا أنه كان يقر بخلافة من سبقه من الخلفاء لأنه يرى مبدأ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل فيقول: "يجوز تولية المفضول على الفاضل؟، وذلك في الدين جائز صحيح، ومن اختيار الأمة غير فاسد على حسب ما كان من اختيار النبي ﷺ عمرو بن العاص وتوليته على أبي بكر وعمر، في غزوة ذات السلاسل، ولم يوجب تجويزه (لم يمنع) بعثه رسول الله ﷺ مفضولا إلى من هو أفضل منه قياسا على

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق ٢، ص ٦٦، ٦٧،

وانظر كلامنا فيما سبق عن عقد الإمامة.

(٢) انظر ذلك تفصيلا: المصدر السابق، ص ٧٣.

إمارة المفضل على الفضل، ولو كان ما قلتم جائزًا لكان هذا لكم ألزم لأن اختيار النبي ﷺ إلى إختيار الله أقرب وأولى من إختيار الناس بإختيار الله فإن قالوا: فعل ذلك النبي ﷺ لأن عمرو بن العاص متى بدل وغير رجع أمره إلى النبي ﷺ. وذلك بعد موته غير جائز قلنا: توليه الإمام المفضل جائزة من إختيار الأمة، لأنه متى بدل وغير رجع أمره إلى الأمة في عزله وتوليه غيره، ولو كانت تولية المفضل جائزة أيام النبي ﷺ، لأنه متى غير المولى رجع أمره إلى النبي ﷺ، إذا كان حيا لكان هذا في إرسال الله نبيا إلى الفضل أوكد، لأنه متى عصى وغير رجع أمره إلى الله إذ كان حيا لا يموت^(١).

لقد قرر الإسكافي في النص السابق مبدأ جواز إمارة المفضل مع وجود الفضل ومعتزلة بغداد بوجه عام ممن يأخذون بهذا المبدأ، ويقولون بأن مقياس الفضل والأفضلية هي الخصال التي حازها الإمام على واجتمعت فيه بينما تفرقت في غيره من الأئمة^(٢)، وهو نفس المقياس الذي قاست به الزيدية فضل على بن أبي طالب، فهو الفضل لا يفضل أحد، وهم مع ذلك جوزوا تقديم أبي بكر وعمر عليه، وذلك لأن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رآها الناس في إختياره قاعدة دينية راعوها في تسكين ثائرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة فكانت

(١) الإسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٣.

(٢) انظر هذه الخصال والصفات فيما سبق.

خلافة أبى بكر وفقا لمقتضيات المصلحة العامة، وحرصا على وحدة الأمة ولهذين الأمرين يكون المفضول أولى بالتقديم من الفاضل^(١).

ويلتمس الإسكافى وغيره من معتزلة بغداد الأساس النقلى والعقلى على جواز تقديم المفضول: أنه برغم - ما ذكرنا - من أنه يمنع قياس الإمامة على النبوة إلا أنه أجاز أن يكون النبى مفضولا قبل البعثة، وجائز أن يبعث الله نبيا، فى قومه من هو أفضل منه فإذا كان هذا فى شأن من يبعث رسولا فى جواز أن يكون مفضولا، ومع ذلك يبعثه الله، فمن باب أولى الإمام، أن يكون مفضولا، ومع ذلك يقدمه الناس ويقلدونه الإمامة بدلا من الأفضل^(٢).

بل ويجوز المعتزلة البغداديين عقلا أن يكون الرسول مفضولا حتى بعد بعثته أو يكون فى قومه من يساويه فى الفضل فيقول القاضى عبد الجبار: "إن الرسول يجوز أن يكون مفضولا، وأن يكون فى أمته من يساويه فى ذلك، فيجب أن يكون هذا حال الإمام من جهة العقل أيضا"^(٣).

ويعول البغداديون من المعتزلة على السنة النبوية فيذهب ابن أبى الحديد إلى القول بأنهم "يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة، وإنه لولا ما يعلمه الله ورسوله، من أن الأصلح للمكلفين من تقديم

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، القسم الأول، ص ٢١٥، وما بعدها.

(٢) دكتور محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ج ١، ص ٢٨٠.

(٣) للقاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، القسم الأول، ص ١٠٩.

المفضول عليه لكان من تقدم عليه هالكا فرسول الله ﷺ وآله أخبره أن الإمامة حقه، وأنه أولى بها من الناس أجمعين وأعلمه أن في تقديم غيره وصبره على التأخير عنها مصلحة للدين راجعة إلى المكلفين، وإنه يجب عليه أن يمسك عن طلبها، ويقصى عنها لمن هو دونه مرتبه فإمتثل ما أمر به رسول الله ﷺ وآله وسلم، ولم يخرجته تقدم من تقدم من كونه الأفضل والأولى والأحق^(١).

يبدو أن إجازة الإسكافي ومعتزلة بغداد إمامة المفضول راجع إلى تأكيدهم على أن الغرض من نصب الإمام غرضا دنيويا أي لمصالح دنيوية وتنفيذ الحدود والأحكام، من هنا كان الأولى هو تقديم من يحقق ذلك وفي هذا نفى للطابع الديني للإمامة - كما ذكرنا - لأنه لو كان الأمر كذلك لكان واجب عقدها للأفضل دينيا.

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة المجلد الأول، ج ٢، ٢١١.

المراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - صحيح مسلم.
- ٣ - صحيح البخارى.
- ٤ - إبراهيم مذكور (الدكتور): فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، والجزء الثانى، ١٩٧٦م.
- ٥ - ابن أبى الحديد: شرح كتاب نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت بدون تاريخ.
- ٦ - ابن الأثير: اللباب فى تهذيب الأنساب، الجزء الأول، طبعة القاهرة، عام ١٣٥٧هـ.
- ٧ - ابن الأنبارى: نزهة الألباء فى طبقات الأطباء، طبعة حجر، القاهرة ١٢٩٤هـ = ١٨٨٧م.
- ٨ - ابن الحوزى: تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية بدون تاريخ.
- ٩ - ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، الجزء السادس، حيدر آباد الدكن ١٩٣٨م.
- ١٠ - ابن حجر: لسان الميزان، الجزء الخامس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

- ١١- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل وعلى هامشه كتاب "الملل والنحل للشهرستاني" دار المعرفة، بيروت، مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ.
- ١٢- ابن خلكان: وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، بتحقيق، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، وطبعة القاهرة ١٣١٠هـ.
- ١٣- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبى القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٤- ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دمشق، ١٣٤٧هـ.
- ١٥- ابن كثير: البداية والنهاية:، الجزء الحادى عشر القاهرة، ١٩٣٩م.
- ١٦- ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقنين الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.
- ١٧- ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣١٦هـ = ١٩٠٢م.
- ١٨- ابن النديم: الفهرست، بيروت، ١٩٣٤م وطبعة القاهرة ١٣٤٨هـ = ١٩٢٩م.
- ١٩- ابن الوردي: نعمة المختصر، القاهرة، ١٢٨٥هـ.
- ٢٠- ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، مصر، ١٩٢١م.

٢١- أبو بكر ابن العربي: العواصم من القواصم، الجزء الثانى، نشرة الدكتور عمار الطالبي تحت عنوان آراء ابن العربى الكلامية، مطبعة الشرق، بيروت، ١٩٧٤م.

٢٢- أبو حيان التوحيدى: مثالب الوزيرين، دمشق، ١٩٦١م.

٢٣- أبو رشيد النيسابورى: مسائل الخلاف بين البصريين والبيغاديين، تحقيق دكتور معن زيادة، ودكتور رضوان السيد، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٤- أبو رشيد النيسابورى: فى التوحيد (ديوان الأصول)، بتحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٥- الدكتور أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٢٦- أبو القاسم البلخى: باب ذكر المعتزلة، من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" اكتشف المخطوطة، وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

٢٧- أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠ توحيد.

٢٨- أبو الفداء: المختصر فى تاريخ البشر، القاهرة، ١٣٣٥هـ - ١٩٠٧م.

٢٩- أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٧٩م.

٣٠- أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور، تحت إشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

- ٣١- أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية القاهرة، ١٣٥٧هـ = ١٠٣٨م.
- ٣٢- أحمد صبحي (الدكتور): علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين: المعتزلة مؤسسة الثقافية الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.
- ٣٣- أوليرى (دى لاسى): الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية للدكتور تمام حسان، مطبعة مخيمر، ١٩٦١م.
- ٣٤- أوتوير تزل: بحث فى مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل السنة، وبين الفلسفة اليونانية، ضمن كتاب "مذهب الذرة عند المسلمين، لبينس، ترجمة الدكتور — أبو ريدة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.
- ٣٥- الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩م.
- ٣٦- الاسفرايينى: التبصير فى الدين، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٧- الإسكافى: المعيار والموازنة فى فضائل الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب، وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين، نشرة الشيخ محمد باقر المحمودى، إيران، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.
- ٣٨- الإسكافى: نقض العثمانية، على ذيل كتاب العثمانية جمعها الدكتور عبد السلام هارون من كتاب شرح ونهج البلاغة لابن أبى الحديد، دار الكتاب العربى، مصر، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٣٩- البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الاسلام الأسبقين، الجزء الأول، دار نشر الثقافة الإسكندرية، بدون تاريخ، والجزء الثانى، ١٩٥١م.

٤٠- البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٤١- بكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوى جمعها تحت عنوان "التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية"، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

٤٢- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٦٢هـ.

٤٣- التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين، وأحمد الزين، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٢٩م.

٤٤- الجاحظ: البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، مصورة عن نسخة القاهرة، ١٣٤٥هـ - ١٩٦٣م.

٤٥- الجاحظ: الحيوان، بتحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٨م.

٤٦- الجاحظ: رسالة الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل نشرها بوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ.

٤٧- الجاحظ: رسائل الجاحظ، حكاية أقوال أصناف الزيدية، ضمن مجموعة السندوبى.

٤٨- الجاحظ: كتاب العباسية (إمامة بنى العباسى) ضمن رسائل الجاحظ مجموعة السندوبى.

- ٤٩- الجاحظ: العثمانية، تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، مصر ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.
- ٥٠- الجرجاني: التعريفات، المطبعة الوهيبية، مصر، ١٣٨٣هـ.
- ٥١- الجرجاني: شرح المواقف، مطبعة بولاق مصر، ١٢٦٦هـ.
- ٥٢- جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٥٣- الجوينى: الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٢م.
- ٥٤- الجوينى: لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة بتحقيق الدكتورة فوقيه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٥٥- الجوينى: الارشاد، مصر ١٩٥٠م.
- ٥٦- الجهشيارى: الوزراء والكتاب، تحقيق السقا، والإبيارى، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.
- ٥٧- الحاكم الجسمى: شرح عيون المسائل، ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة) اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢م.
- ٥٨- حسن إبراهيم (الدكتور): تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م.
- ٥٩- الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد (أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ) الجزء الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٦٠- الخطيب الاسكافي: درة التنزيل وغرة التأويل فى بيان الآيات
المتشابهات فى كتاب الله العزيز، برواية أبى الفرج الأردستانى،
صححه وقابله على عدة نسخ عادل نويهض، نشر دار الآفاق
الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٦١- الخوارزمى: مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، القاهرة، الطبعة
الأولى، ١٣٤٢.

٦٢- الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، وما قصد به
من الطعن على المسلمين، بتحقيق وتعليق الدكتور نيجرج، مطبعة
دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م.

٦٣- الرازى: معالم أصول الدين، على هامش كتاب "المحصل"
القاهرة، ١٣٢٣هـ - ١٩٠٣م.

٦٤- الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء، المطبعة الحسينية، مصر، بدون تاريخ.

٦٥- رضا كحالة: معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧م.

٦٦- زهدى جار الله: المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م.

٦٧- سهير محمد مختار (دكتورة): التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية)،
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر، الاسكندرية الطبعة، ١٩٧٢م.

٦٨- الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقوليل فى
وجوه للتأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى
١٣٤٣هـ.

٦٩- سامى نصر (الدكتور): الحرية المسؤولة فى الفكر الاسلامى، مكتبة
الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧م.

- ٧٠- سعد زايد: الفارابى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سلسلة نوابع الفكر العربى.
- ٧١- السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.
- ٧٢- السيوطى: لب اللباب فى تحرير الأنساب طبعة بريل، ١٨٥١هـ.
- ٧٣- الشريف المرتضى: أمالى السيد المرتضى "فى التفسير والحديث والأدب" صححه وضبط ألفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر النعسانى الحلبي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٥هـ.
- ٧٤- الشريف المرتضى: الشافعى فى الإمامة، قزوين، طبعة حجر، ١٢٠١هـ - ١٨٨٤م.
- ٧٥- الشهرستانى، الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت الطبعة الثانية، أعيدت بالأوفست، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ٧٦- الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٧٧- الصفدى: الوافى بالوفيات، بإعتناء س. ديد رينغ، دار نشر فرانز ستاينر بفسيدان، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٧٨- العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م.
- ٧٩- عبد الرحمن سالم (الدكتور): التاريخ السياسى للمعتزلة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٩م - ١٤٠٩هـ.
- ٨٠- عبد الرحمن بنوى (الدكتور): تاريخ الألحاد فى الاسلام، دراسات ألف بعضها، وترجم بعضها الآخر، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٥م.

- ٨١- عبد الستار الراوى (الدكتور): العقل والحرية دراسة فى فكر
القاضى عبد الجبار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م - ١٤٠٠هـ.
- ٨٢- عبد الستار الراوى (الدكتور): ثورة العقل دراسة فلسفية فى فكر
معتزلة بغداد، الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.
- ٨٣- عبد القادر محمود (الدكتور): الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة
فى القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة
الثانية، ١٩٨٦م.
- ٨٤- عبد الكريم عثمان (الدكتور): نظرية التكليف (آراء القاضى عبد
الجبار الكلامية)، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٧١م - ١٣٩١هـ.
- ٨٥- على سامى النشار (الدكتور): نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام،
الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م، الجزء
الثانى "نشأة التشيع وتطوره، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.
- ٨٦- الطبرى: تاريخ الطبرى، دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.
- ٨٧- الطوسى: فهرست كتب الشيعة. كلكتا ١٨٥٢هـ.
- ٨٨- طه الحاجرى (الدكتور): الجاحظ حياته وأثاره، دار المعارف،
مصر، الطبعة الثانية.
- ٨٩- الغزالى: فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى،
مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤.
- ٩٠- الفارابى: فصوص الحكم مع رسائل أخرى طبعة حيدر آباد الدكن،
١٣٤٥هـ.
- ٩١- فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير دار الغد
العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م - ١٤١٢هـ.

٩٢- القاسم الرسى: كتاب أصول العدل والتوحيد، وكتاب العدل، ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد، ورسالة الرد على المجبرة، قام بتحقيق هذه الرسائل والتقديم لها ونشرها الدكتور محمد عمارة ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد" دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

٩٣- القاضي عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق نخبة من العلماء، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحت إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م - ١٩٦٥م.

الأجزاء التالية:

— الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمد محمود الخضيرى، والجزء السادس (التعديل والتجوير) (القسم الأول تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، والجزء السابع "خلق القرآن" تحقيق إبراهيم الإبيارى، الجزء الحادى عشر (التكليف) تحقيق محمود الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، والجزء السادس عشر "إعجاز القرآن" تحقيق أمين الخولى، والجزء العشرون "فى الإمامة" تحقيق الدكتور سليمان دنيا القسم الأول والثانى.

٩٤- القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية ١٩٧١م.

٩٥- القاضي عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦م.

- ٩٦- القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.
- ٩٧- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- ٩٨- القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة اكتشاف المخطوطة، وحققها، فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.
- ٩٩- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف جمع الحسن بن أحمد بن منوية تحقيق عمر السيد عزمي، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.
- ١٠٠- الدكتور كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية.
- ١٠١- الدكتور كامل الشيبى: الفكر الشيعي والحركات الصوفية بغداد ١٩٦٦م.
- ١٠٢- الكليني: الكافي في الأصول، طهران ١٣٧٥هـ.
- ١٠٣- الماوردي: الأحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م.
- ١٠٤- الماوردي: أدب الدين والدنيا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٠٥- محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، بيروت ٩٥٦م.
- ١٠٦- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.

- ١٠٧- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- ١٠٨- محمد صالح (الدكتور): أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ١٠٩- محمد صالح (الدكتور): الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة رسالة ماجستير تحت إشراف استاذنا الاستاذ الدكتور أبو الوفا التفازاني، ١٩٨٤.
- ١١٠- محمد صالح (الدكتور): خلق العالم عند المعتزلة رسالة دكتوراه تحت إشراف استاذنا الدكتور التفازاني، ١٩٨٠م.
- ١١١- محمد صالح (الدكتور): عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ١١٢- محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ.
- ١١٣- محمد الحسين المظفر: الشيعة والإمامة، النجف، ١٩٥١م.
- ١١٤- محمد عمارة (الدكتور): المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م.
- ١١٥- المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.
- ١١٦- الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثري، إعداد وتقديم فتحى العقيلي، القاهرة ١٣٦٨هـ.

١١٧- نصر الدين الطوسي: تلخيص المحصل، على هامش كتاب
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء، للرازي،
طبعة مصر، المطبعة الحسينية المصرية.

١١٨- النسفي: بحر الكلام في علم التوحيد، كرستان العلمية، مصر ١٩١١م.
١١٩- الياضي: مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه على المعتزلة، طبعة
كلكتا، ١٩١٠م.

١٢٠- ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.
١٢١- ياقوت الحموي: معجم الألباء، دار المستشرق بيروت، بدون تاريخ.

المراجع الأفرنجية :

- 122- Macdonald: Development of Muslim Theology,
Jurisprudence and Constitutional Theory, London;
1927.
- 123- Watt: free Will and predestina tion in Early Islam;
London; 1948.
- 124- Watt: Islamic Philosophy and Theology; Edinbrgh
University Press; London; 1962.